Gerd Theissen

Sociología del movimiento de Jesús

El nacimiento del cristianismo primitivo

Sal Terrae

Presencia

Colección
Presencia Teológica

1

SOCIOLOGIA DEL MOVIMIENTO DE JESUS

El nacimiento del Cristianismo primitivo

GERD THEISSEN

EDITORIAL SAL TERRAE
Guevara, 20 — SANTANDER

Título del original alemán:
Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.

KAISER VERLAG. München.

Traducción de JOSÉ ANTONIO JAUREGUI

Portada de JESÚS GARCÍA-ABRIL

© EDITORIAL SAL TERRAE - SANTANDER

Con las debidas licencias

Printed in Spain

I.S.B.N. 84-293-0542-4 Depósito Legal: SA. 65-1979

Artes Gráficas RESMA - Marqués de la Hermida, s/n - Santander

INDICE

Págs.

0. Objetivos y Métodos de una Sociología del movimiento de Jesús 7

0.1. El movimiento de Jesús.—0.2. Objetivos de una Sociología del movimiento de Jesús.—0.3. Métodos de una Sociología del movimiento de Jesús.—0.4. Las fuentes.—0.5. A propósito de la precomprensión del análisis religioso-sociológico del Cristianismo primitivo.

I. Análisis de los "roles": Comportamiento social típico en el movimiento de Jesús 13

1. El "rol" de los carismáticos ambulantes 13

1.1. Argumentación constructiva.—1.2. Argumentación analítica.—1.3. Un argumento comparativo.—1.4. Resumen.

2. El "rol" de los simpatizantes en las comunidades locales 20

2.1. Argumentación constructiva.—2.2. Argumentación analítica.—2.3. Un argumento comparativo.—2.4. Resumen.

Págs.

3. **El "rol" del Hijo del Hombre** 25

3.1. Argumentos constructivos.—3.2. Argumentos analíticos.—3.3. Un argumento comparativo.—3.4. Resumen

II. **Análisis de los factores: Influjos de la sociedad en el movimiento de Jesús** 33

4. **Factores socio-económicos** 35

4.1. El fenómeno.—4.2. Analogías.—4.3. Intenciones.—4.4. Causas.—4.5. Resumen.

5. **Factores socio-ecológicos** 47

6. **Factores socio-políticos** 57

6.1. El fenómeno.—6.2. Analogías.—6.3. Intenciones.—6.4. Causas—6.5. Resumen.

7. **Factores socio-culturales** 74

7.1. El fenómeno.—7.2. Analogías.—7.3. Intenciones.—7.4. Causas.—7.5. Resumen.

III. **Análisis funcional: Influencias del movimiento de Jesús en la sociedad** 91

8. **El proyecto funcional del movimiento de Jesús** 93

8.1. Compensación de la agresión.—8.2. Transmutación de la agresión.—8.3. Devolución de la agresión.—8.4. Simbolización de la agresión.

9. **Influencias funcionales** 104

9.1. El movimiento de Jesús.—9.2. La sociedad judío-palestina.—9.3. La sociedad helenística.

0. OBJETIVOS Y METODOS DE UNA SOCIOLOGIA DEL MOVIMIENTO DE JESUS

0.1. El movimiento de Jesús.

El Cristianismo primitivo comenzó como un movimiento intrajudío de renovación, promovido por Jesús. Las transiciones al Cristianismo helenístico y al Judeo-cristianismo son difusas. Un dato geográfico y cronológico puede servir de criterio burdo de discernimiento: el Cristianismo helenístico primitivo se difundió prevalentemente fuera de Palestina, mientras que el movimiento de Jesús fue un fenómeno palestino con irradiación en las regiones vecinas de Siria. El movimiento de Jesús revistió la forma autónoma de Judeo-cristianismo después del 70 d. C. Anteriormente había entrado en competencia con otros movimientos intrajudíos de renovación; luego, se impuso el Fariseísmo, y los cristianos eran excomulgados. El movimiento de Jesús es, por consiguiente, un movimiento intrajudío de renovación, promovido en territorio sirio-palestino entre los años 30 y 70 d. C.

0.2. Objetivos de una Sociología del movimiento de Jesús

Una Sociología del movimiento de Jesús tiene por objetivo describir el comportamiento típico del hombre medio en el movimiento de Jesús y analizar su efecto recíproco en toda la so-

ciedad judío-palestina (1). Hay que distinguir análisis de los «roles», de los factores y de las funciones. El análisis de los «roles» investiga muestras típicas de comportamiento; el análisis de los factores, su dependencia de la sociedad global; el análisis de las funciones, sus repercusiones en la sociedad global. Estos análisis renuncian a la búsqueda de una «causa prima» social, ya que los factores económicos, ecológicos, políticos y culturales consisten en una interacción indisoluble. Tampoco es necesaria, asimismo, una definición unilateral de la función de la Religión porque ésta puede contribuir de diversas maneras a resolver los problemas fundamentales de una sociedad, bien sea ayudando a la integración de sus miembros, o superando conflictos por medio de cambios. Integración puede significar represión y restricción, pero también expansión y enriquecimiento de posibilidades humanas. Los conflictos pueden quedar reprimidos por medio de soluciones compensatorias o potenciados por nuevos proyectos de solución. Existen, al menos, cuatro posibles funciones de la Religión, que pueden resumirse en un esquema (2):

---

(1) Apenas hay literatura sobre la Sociología del Cristianismo primitivo palestino. Las aportaciones, de inspiración prevalentemente marxista, asumen hallazgos de la investigación histórico-crítica a menudo con criterio meramente selectivo, pero contienen valiosas sugerencias: K. KAUTSKY: *Orígenes y fundamentos del Cristianismo,* Sígueme, Salamanca, 1974; P. ALFARIC: *Die sozialen Ursprünge des Christentums,* Darmstadt, 1963; M. ROBBE: *Der Ursprung des Christentums,* Leipzig, 1967. Entre las aportaciones teológicas al tema citemos aquí: R. SCHUMACHER: *Die soziale Lage der Christen im apostolischen Zeitalter,* Paderborn, 1924; S. J. CASE: *The social origins of Christianity.* Chicago, 1923; E. LOHMEYER: *Soziale Fragen im Urchristentum,* Darmstadt, 1973; F. C. GRANT: *The economic background of the Gospels,* Oxford, 1926; PH. SEIDENSTICKER: *Die Gemeinschaftsformen der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche,* Stud. Bibl. Franc. IX, Jerusalem, 1959, 94-198; G. BAUMBACH: *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung,* Berlín, 1971; M. HENGEL: *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte.* Stuttgart, 1973; Muchas buenas observaciones sociológicas se encuentran —frecuentemente de paso— en los artículos acerca del Jesús histórico, de la Eclesiología primitiva, de la Etica social y, sobre todo, de la historia de la época. Hay que citar aquí, ante todo, dos obras fundamentales que son beneméritas como Introducciones a puntos de vista sociológicos: J. JEREMÍAS: *Jerusalén en tiempos de Jesús, Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento,* Cristiandad, Madrid, 1977; M. HENGEL: *Judentum und Hellenismus,* Tübingen, [2]1973.

(2) Cfr. a este propósito, mis argumentos en: *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums,* NZSysThR 16(1974) 35-56.

	Función integradora	*Función antagónica*
Función restrictiva	**Domesticación:**	**Compensación:**
	Represión social internalizada	Solución ilusoria de los conflictos
Función creativa	**Personalización:**	**Innovación:**
	Socialización de la espontaneidad humana	Actualización del potencial conflictivo, nuevas soluciones

La religión puede ser amalgama social e impulso renovador, puede hacer al hombre tímido y conformista, pero también puede ayudarle a actuar con autenticidad. Todas estas funciones pueden constatarse también en el Cristianismo primitivo. Sin embargo, es innegable que la función innovadora de la religión raras veces sale a la luz tan claramente como en el Cristianismo primitivo.

0.3. Métodos de una sociología del movimiento de Jesús.

¿Puede hacerse realidad una Sociología del movimiento de Jesús? La respuesta depende de las fuentes y de los testimonios sociológicamente relevantes contenidos en ellas. El material de las fuentes es, por desgracia, escaso y quebradizo, su interpretación discutida, y apenas hace acto de presencia un interés en transmitir hechos sociológicos. Los datos sociológicos hay que alumbrarlos trabajosamente. En el intento se pueden distinguir tres métodos de argumentación (3):

a) *Métodos de argumentación constructivos:* aprovechan testimonios sociológicos precientíficos, que aportan datos (prosopográficos) acerca de la procedencia, de las posesiones y de la situación social de los particulares, o datos (sociográficos) acerca del programa, organización y comportamientos de todos los grupos.

b) *Métodos de argumentación analíticos:* parten de los textos que indirectamente permiten contemplar datos sociológicos.

(3) Cfr. a este respecto mi disertación: *Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferung,* Kairos 17 (1975) 284-299.

Son ilustrativos los testimonios acerca de acontecimientos aislados que se repiten, conflictos entre grupos, normas éticas y jurídicas, formas literarias y expresiones poéticas (p. ej., parábolas).

c) *Métodos de argumentación comparativos:* se apoyan en movimientos análogos dentro del ambiente de entonces. Cuanto más extendido estaba un comportamiento en la sociedad judío-palestina, más se puede presumir su dependencia de la sociedad global. De aquí que se les conceda una atención especial a los esenios y a los celotes por ser movimientos de renovación intrajudíos próximos al movimiento de Jesús.

Las explicaciones que vienen a continuación habrán de mostrar si las fuentes arrojan datos suficientes para justificar el ensayo de una Sociología del movimiento de Jesús. Es comprensible y justificado un escepticismo metodológicamente fundado: sabemos muy poco. Muchas cosas no deben pasar de ser suposición. No obstante, el trabajo científico es legítimo mientras sea posible confrontar fundadamente entre sí hipótesis peores y mejores.

0.4. Las Fuentes.

Para el movimiento de Jesús las fuentes más importantes son los evangelios sinópticos; para el ambiente judío las fuentes más instructivas son las obras históricas de Flavio Josefo. De los evangelios sinópticos hay que eliminar solamente lo que es de origen helenístico. Todo lo demás puede ser aprovechado. Así puede quedar abierta la cuestión de si se trata de tradiciones auténticas o no auténticas de Jesús. Si presuponemos la autenticidad de una tradición, podemos también suponer que sus transmisores configuraron su vida en consonancia con la tradición. Si suponemos su origen en el movimiento postpascual de Jesús, puede presuponerse también que los transmisores de esa tradición la configuraron en consonancia con su vida. En ambos casos, el resultado es el mismo: se sigue una correspondencia entre los representantes sociales de la tradición y la tradición misma. En consecuencia, una Sociología del movimiento de Jesús está más allá de la discusión entre exegetas «conservadores» y «críticos» acerca de la autenticidad e historicidad de la tradición. Esta Sociología queda intacta de las aporías de la investigación sobre la vida de Jesús porque sugiere la hipótesis de una continuidad en-

tre Jesús y el movimiento de Jesús y abre así la posibilidad de remontar hasta Jesús conocimientos acerca del movimiento de Jesús (4).

0.5. A propósito de la precomprensión del análisis religioso-sociológico del Cristianismo primitivo.

Frecuentemente se discute menos la viabilidad metódica de la investigación religioso-sociológica que su legitimidad: se objeta que esta investigación arranca de una precomprensión unilateral y que entorpece la «verdadera» comprensión. Se le reprocha, por ejemplo, que la Sociología comprende sólo lo general, pero se le escapa lo individual. Es verdad que una Sociología del movimiento de Jesús se limita a aspectos generales, estructurales. Pero realiza conscientemente esta limitación. No pretende comprender todos los aspectos del objeto. Prescindiendo de esto, cuanto más claramente se pone de relieve el fondo *general y típico, más claramente sobresale lo individual. Las* palabras de J. Burckhardt nos previenen contra un menosprecio de lo general y típico: «Pero los hechos generales, como la historia de la cultura, bien debieran ser normalmente más importantes que los hechos especiales; lo frecuentativo más que lo excepcional» (5)... ¿Y quién se atreverá a reprochar a Burckhardt falta de sentido por lo individual?

Otro reproche suena así: La Sociología reduce los fenómenos religiosos a factores no-religiosos. Es verdad que la Sociología constata más relaciones entre fenómenos religiosos y no-religiosos que las que quiere percibir la intuición religiosa. Pero ver unilateralmente un nexo causal entre estos fenómenos religiosos y los hechos sociales no pasa de ser una interpretación

(4) Puede constatarse una continuidad en el terreno macro y microsociológico: dentro de la sociedad global judío-palestina no hubo ningún cambio fundamental entre la actividad de Jesús (ca. 25-30 d. C.) y el movimiento postpascual (ca. 30-70 d. C.). Visto sociológicamente, lo que fue posible entre los años 30-70 d. C., lo fue también cinco años antes. Es más discutible la continuidad en el terreno microsociológico. Es indiscutible que hubo una continuidad personal (el grupo prepascual de discípulos era sujeto de la fe postpascual); más aún, que el grupo de discípulos continuó su vida de predicadores ambulantes. Así continúan el carismatismo ambulante de Jesús. Está insuficientemente fundado el escepticismo histórico-crítico formal respecto de la historicidad de nuestras tradiciones en cuanto se apoya en la hipótesis de una ruptura sociológica entre Jesús, el predicador ambulante, y las comunidades locales.

(5) J. BURCKHARDT: *Historia de la Cultura Griega,* (5 t.), Editorial Iberia, Barcelona, 1947.

posible, sí, pero improbable, de esas relaciones. La hipótesis de una interacción mutua es, a lo sumo, más tranquilizadora. Además, hay que distinguir estrictamente entre génesis y validez: sean cuales fueren las causas de las que nace una idea, su derecho a la validez es independiente de ellas.

Estos no son más que dos reproches contra un estudio religioso-sociológico del Cristianismo primitivo. Se añaden a éstos otros reparos notables, básicos y profundos, de tenor parecido, que no debemos abordar ahora porque en la práctica vale aquello de «No ha de dar razones el que plantea las preguntas, sino el que las rechaza como improcedentes». Por consiguiente, para justificar una Sociología del movimiento de Jesús baste aludir brevemente a algunos intereses precientíficos del entendimiento: existe un comportamiento humano de curiosidad general que es estimulado precisamente por las circunstancias que un aura pietista mantiene ocultas. Tal aura hace difícil a muchos el acceso al objeto. Entonces existe la obligación de juzgar rectamente acerca de acontecimientos decisivos de nuestra historia. Esto presupone conocimientos de circunstancias históricas y sociales. Entonces se plantea, por fin, la pregunta central de la convivencia humana con la que topamos al ocuparnos del movimiento de Jesús: ¿Cómo es posible una renovación en las tensiones sociales sin que se desencadenen nuevas agresiones destructivas? Estos intereses del entendimiento son, a mi entender, legítimos; y los mejores presupuestos para comprenderlos son: disposición a corregir ideas preconcebidas, simpatía vinculante y presentimiento de que todas las cosas tienen dos caras.

I. ANALISIS DE LOS «ROLES»

COMPORTAMIENTO SOCIAL TIPICO EN EL MOVIMIENTO DE JESUS

La estructura interna del movimiento de Jesús estuvo determinada por la interacción de tres «roles»: los carismáticos ambulantes, sus simpatizantes en las comunidades locales y el Revelador. Entre los carismáticos ambulantes y las comunidades locales regía una relación complementaria: los carismáticos ambulantes eran las autoridades espirituales decisivas en las comunidades locales; a su vez, las comunidades locales eran la base social y material imprescindible de los carismáticos ambulantes. Ambos vivían y se legitimaban por su referencia al Revelador trascendente. Su relación con él se caracteriza por sus esperanzas recíprocas. Las diversas Cristologías expresan un comportamiento de esperanza en el Revelador. Los preceptos éticos y religiosos formulan las esperanzas del Revelador en los creyentes. Ambas se atribuyen recíprocamente determinados «roles» (6).

1. El «rol» de los carismáticos ambulantes

La primera tesis que debe contrastarse con las fuentes reza así: Jesús no fundó primariamente comunidades locales, sino que dio a la luz un movimiento de carismáticos vagabundos. Las figuras decisivas del Cristianismo primitivo fueron apóstoles, pro-

(6) La transposición de la teoría de los "roles" a objetos de fe religiosa puede atribuirse a H. SUNDÉN: *Die Religion und die Rollen*, Berlín, 1966; mismo autor: *Gott erfahren*. Das Rollenangebot der Religionen, GTB 98, Gütersloh, 1975. A propósito del "rol" del carismatismo ambulante, cfr. G. KRETSCHMAR: *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, ZThK 61 (1964) 27-67; M. HENGEL: *Nachfolge und Charisma*, BZNW 34, Berlín 1968; G. THEISSEN: *Wanderradikalismus*, ZThK 70 (1973) 245-271.

fetas y discípulos ambulantes que se movían de sitio en sitio, donde encontraban apoyo en pequeños grupos de simpatizantes. Estos grupos de simpatizantes siguieron, como organización, en el seno del Judaísmo. Encarnaban menos claramente lo nuevo del Cristianismo primitivo; estaban vinculados con la vieja situación por obligaciones y lazos de diversa índole. Los responsables de lo que más tarde había de ser el Cristianismo autónomo eran, más bien, carismáticos ambulantes apátridas. El concepto de «carismático» indica que su «rol» no era una forma de vida institucionalizada a la que podía uno adherirse por propia decisión. Más bien se basaba en una llamada ajena a la propia iniciativa. Esa llamada marcó el movimiento de Jesús como vamos a verlo a continuación con los tres métodos de argumentación que hemos esbozado anteriormente.

1.1. *Argumentación constructiva:* Según Lucas, la Iglesia primitiva de Jerusalén fue dirigida por Doce Apóstoles (Hech 1, 12 ss.). Lucas reproyecta al pasado su ideal de una Iglesia local dirigida colegialmente. Porque cuando Pablo visitó Jerusalén, tres años después de su conversión, no encontró, de todo este supuesto cuerpo directivo de la Iglesia, más que a Pedro (Gal 1, 18). ¿Dónde estaban los otros? La explicación obvia es que estaban recorriendo la región para predicar y sanar. Esto es lo que se les había encomendado según Mc 3, 13 ss.; nunca se habla de dirigir la Iglesia. Quince años más tarde encontró Pablo en Jerusalén sólo a las «tres columnas», entre ellas Pedro (Gal 2, 9) que estaba frecuentemente haciendo correrías (Hech 8, 14; 9, 32 ss.; 10, 1 ss.; Gal 2, 11 ss.; 1 Cor 1, 12). El grupo de los Doce, dirigido por él, desapareció pronto. Según Mt 19, 28 estaba encargado de las doce tribus de Israel. Probablemente se dispersaron en todas las direcciones de la rosa de los vientos.

Dígase lo mismo del grupo formado en torno a Esteban. Presunto elegido para exonerar al grupo de los Doce del servicio de las mesas y para tener en consideración conveniente a los miembros de la comunidad helenística, de pronto aparecen sus partidarios como misioneros autónomos (Hech 8, 4; 11, 19 ss.). No se puede hacer coincidir la fecha de su movilidad con la de su expulsión de Jerusalén. Uno de ellos procedía de Antioquía (Hech 6, 5); allí había un grupito de cinco constituido ecuménicamente (Hech 13, 1): Bernabé era oriundo de Chipre (Hech 4, 36); Pablo, de Tarso (Hech 22, 3); Likios, de Cirenaica; Menahem había sido criado a una, con el príncipe Herodes Antipas... en Jerusalén o en Roma. Pablo y Bernabé eran predicadores ambulantes. Se puede suponer esto mismo de los otros.

En principio entraron también como candidatos para la misión para la que fueron «separados» Pablo y Bernabé (Hech 13, 2).

Antioquía era, asimismo, la Iglesia madre de un grupo de carismáticos ambulantes. Pero también aparecen aquí carismáticos ambulantes extranjeros. Entre ellos el profeta Agabo (Hech 11, 27 ss.) quien había recorrido también Judea y Cesarea (Hech 21, 10). En la Didajé (1.ª mitad del siglo II) eran todavía profetas y maestros ambulantes las autoridades decisivas que se instalaban por algún tiempo en una iglesia (Did 13, 1 ss.). Por encima de ellos estaban todavía los «apóstoles» que vivían según la «Doctrina del Evangelio» y podían permanecer un máximo de tres días en un mismo lugar (11, 3 ss.). Todos estos carismáticos ambulantes gozaban de una consideración más alta que todos los cargos del lugar (15, 2). No es extraño que esta consideración fuera objeto de abusos. La Didajé previene contra los profetas cristianos vagabundos que iban a traficar con Cristo (12, 5). El satírico Luciano hizo de uno de estos profetas objeto de burla y lo denigró como a vagabundo bribón... probablemente sin razón (Peregr. 16). Cierto, no fue el único en pensar tan despectivamente de estos personajes. Todavía nos topamos con sus sucesores en las cartas Ps.-clementinas ad virgines. Incluso en otras ocasiones, a lo largo de la historia de la Iglesia, la «vita apostolica» vagabunda ha tenido nuevos partidarios. Sostenemos que: todas las noticias que oímos acerca de las autoridades cristianas primitivas apuntan a carismáticos ambulantes.

1.2. *Argumentación analítica:* Los carismáticos ambulantes no eran un fenómeno marginal en el movimiento de Jesús. Ellos acuñaron las tradiciones más antiguas y constituyen el trasfondo social de una gran parte de la tradición sinóptica, especialmente de la tradición de los «logia». Se hace más inteligible mucho de lo que aquí parece extraño y excéntrico a primera vista, si se tiene en cuenta quién practicó y transmitió estas palabras. Lo más interesante en ellas son las normas éticas porque hacen referencia directa al comportamiento de los seguidores de Jesús, especialmente la ética que en ellas se encuentra, de renuncia a un lugar estable, a la familia, a la propiedad y a la propia defensa.

1.2.1. *Renuncia a un lugar estable:* El abandono de la «stabilitas loci» era parte constitutiva del seguimiento. Los llamados dejaban casa y campos (Mc 1, 16; 10, 28 ss.), seguían a Jesús y le acompañaban en la renuncia a un lugar estable. Les cuadraba

bien el proverbio: «Los zorros tienen madrigueras y los pájaros del cielo, nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar su cabeza» (Mt 8, 20). Ahora bien, se podría pensar que los discípulos, tras la muerte de Jesús, retornaron a la vida sedentaria. Pero, prescindiendo de las dificultades prácticas —quien ha dejado su patria chica, difícilmente puede echar de nuevo raíces en ella—, la verdad es que no hay noticia alguna de ello. Sólo sabemos que algunos se asentaron en Jerusalén (que no era su patria galilea) y podemos suponer que la mayoría prosiguió su vida errante: la «manera de vida del Señor», como la llama la Didajé (11, 8). El discurso de envío (Mt 10, 5 ss.) hace de la vida trashumante una obligación. Y la Didajé sentencia inequívocamente: «Un apóstol que se queda más de dos días, es un falso profeta» (11, 5). Se comprende que esta carencia de hogar no siempre era exclusivamente voluntaria. En Mt 10, 23 toman la palabra carismáticos ambulantes perseguidos: «Pero si os persiguen en esa ciudad, huid a otra. En verdad os digo, no terminaréis con las ciudades de Israel antes de que llegue el Hijo del Hombre». Fueron perseguidos (cfr. Mt 23, 34; Hech 8, 1) y expulsados en muchos lugares (Mt 10, 44).

1.2.2. *Renuncia a la familia.* La falta de familia es un rasgo que marca el «ethos» de los carismáticos ambulantes del Cristianismo primitivo. Junto con la casa y los campos, habían abandonado a la familia (Mt 10, 29).

La ruptura con la familia implicaba falta de piedad: a un seguidor se le prohibió enterrar a su difunto padre (Mt 8, 22). Otros dejaron atrás a sus padres en pleno trabajo (Mc 1, 20). Más aún, el odio a todos los parientes pudo convertirse en obligación: «Quien, para venir conmigo, no odie a su padre y a su madre y a su mujer y a sus hijos; y a sus hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26).

Tampoco habla en favor de un marcado sentido de familia la alabanza de la castración (Mt 19, 10 s.). Se comprende por qué el profeta cristiano primitivo no era tenido en mucha estima en su patria, donde vivían las familias que había abandonado (Mc 6, 4). Quizá en este contexto recibió Pedro el sobrenombre «Barjona» (Mt 16, 17). Es verdad que en Jn 1,42 se interpreta «Hijo de Juan», pero «Barjona» significaría más bien «Hijo de Jonás». A mi entender, es digna de tenerse en cuenta la interpretación que hace derivar «Barjona» de «desértico, vacío, despoblado» y entiende el sobrenombre en el sentido de «sin ley», «desechado». A los ojos de aquellos que Pedro había abando-

nado era éste, verosímilmente, un «Barjona», uno que se asentó en descampado y arrastraba una existencia excluida, al margen de la sociedad. Probablemente muchas familias juzgaron a sus hijos, que se habían adherido al movimiento de Jesús, igual que la familia de Jesús juzgó a su «hijo pródigo»: lo tuvo sencillamente por loco (Mc 3, 21). En el discurso de envío queda expresamente generalizado este juicio: «El discípulo no es más que su maestro, ni el esclavo es más que su señor. Si le han llamado Belzebú al dueño del movimiento de Jesús se defendieron, naturalmente, contra el reproche de un «ethos» afamiliar. Se justificaron, en parte, para remodelar así el concepto de familia: los verdaderos parientes no son los que pertenecen por nacimiento a la familia, sino los que oyen y practican la palabra de Dios (Lc 8, 19-21). No fue alabada la madre de Jesús, sino todo oyente de la palabra (Lc 11, 28 ss). En compensación de sus familias abandonadas, encontraron los discípulos el ciento por uno en los simpatizantes del movimiento de Jesús: «Casas, hermanos, hermanas, madres e hijos y campos» y, ciertamente, en este mundo (Mc 10, 30). La tradición guarda silencio acerca del lugar en el que las familias abandonadas habrán de encontrar compensación por la mano de obra perdida, pero no silencia las inevitables desavenencias con las familias. Se consolaban pensando que algo de esto formaba parte de los dolores del tiempo final y era, por ende, necesario (Lc 12, 52 s.; Mt 10, 20).

1.2.3. *Renuncia a la propiedad.* Una tercera característica del carismatismo ambulante del Cristianismo primitivo es la crítica frente a la riqueza y la propiedad. Quien, provisto de un solo vestido, hacía manifestación de pobreza recorriendo los caminos de Palestina y Siria sin dinero, calzado, bastón y alforja (Mt 10, 10), bien podía criticar la riqueza y la propiedad sin resultar poco digno de fe. Sobre todo, si había regalado todo lo que tenía. Porque esto formaba parte del seguimiento completo. Por eso el joven rico no podía decidirse por Jesús (Mc 10, 17 ss.). En cambio, Bernabé vendió una parte de sus bienes (Hech 4, 36 s.). El que actuaba de este modo podía defender la opinión de que «es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que, para un rico, entrar en el Reino de Dios» (Mc 10, 25), y podía exhortar a almacenar riquezas más en el cielo que en la tierra (Mt 6, 19); podía advertir que no se puede servir al mismo tiempo a Dios y a Mammón (Lc 16, 8) y amenazar con que el fin próximo del mundo iba a transformar la situación terrestre: «¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya recibís vuestro consuelo! ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados, porque tendréis

hambre! ¡Ay de los que reís ahora, porque tendréis luto y lloraréis! (Lc 6, 24 s.).

Con fantasías rebosantes de agresividad, se imaginaban el horroroso final de los ricos y la felicidad de los pobres en el más allá (Lc 16, 19-31). Es cierto que los desafortunados siempre se han consolado de esta manera. Pero aquí había algo más. La pobreza no era en este caso un destino fatal, sino una renuncia, un ideal. Porque al carismático ambulante no le era lícito proveerse más que de la ración diaria estrictamente necesaria para cada día. Así lo exigía la «Doctrina del Evangelio» (Did 11, 3 ss.). Tras esta demostración de pobreza se ocultaba una confianza incondicional en la bondad de Dios que nunca dejaría abandonado a su misionero: «Por eso os digo: no os preocupéis por vuestra vida, de qué comeréis, ni de vuestro cuerpo, de cómo vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo que la ropa? Fijaos en los pájaros del cielo, que ni siembran ni cosechan, ni almacenan en los graneros, y vuestro Padre celestial los alimenta; ¿no importáis vosotros más que ellos...?» (Mt 6, 25-26).

No es lícito imaginar estas palabras en un trasfondo de ambiente familiar de paseos dominicales. No se trata de alegrarse con los pajarillos, flores y prados. Desde estas palabras habla más bien la dureza de la existencia sin hogar y sin protección, de los carismáticos ambulantes que, libres como pájaros, recorrían aquellas tierras sin oficio ni beneficio. Y cuando al final se dice: «No os preocupéis por el día de mañana, pues el día de mañana se preocupará de sí mismo. Ya le basta a cada día su mal» (Mt 6, 34) —que refleja probablemente una sabiduría pesimista nacida de la experiencia—, esta sabiduría en boca de carismáticos vagabundos es tan digna de fe como la petición del pan cotidiano, es decir, de la ración diaria. Estas gentes vivían del apoyo improvisado de los simpatizantes a los que, en compensación, sólo podían ofrecer predicación y curaciones (Lc 10, 5 ss.). Y esto, visto desde fuera, no era mucho: la predicación no era más que palabras, las curaciones no eran acontecimientos cotidianos, de forma que los sedentarios simpatizantes se sintieran obligados a socorrer a los carismáticos ambulantes: «El que da de beber un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños sólo porque es mi discípulo, os doy mi palabra de que no perderá su premio» (Mt 10, 42). Hablando claro: la subvención se daba en primera instancia a fondo perdido. Su utilidad iba a demostrarse en el juicio futuro. Además, el saludo de paz de los apóstoles y profetas era una oferta de protección mágica, pero su rechazo sería vengado (Lc 10, 5 ss.). Aunque no era una mendi-

cidad como las de cuño ordinario, sí era mendicidad de un grado superior, una mendicidad carismática que confiaba en que el problema del sustento diario se iba a resolver por sí mismo de acuerdo con el lema: «Buscad... primero el Reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33).

1.2.4. *Renuncia a la propia defensa:* Corrían conscientemente el riesgo de la ilegalidad y el desamparo. El que se lanzaba en aquel entonces por los caminos sin bastón, hacía ostentación de renunciar al más elemental recurso de defensa propia. Este es el ambiente originario del precepto que ordena no hacer resistencia al malo y ofrecer la mejilla izquierda al que golpea la derecha (Mt 5, 38 s.). La exhortación de Mt 5, 41: «Al que te pide que le acompañes una milla, acompáñale dos», hace referencia directa a la situación de los carismáticos ambulantes: por lo demás, al que está de camino le podría resultar indiferente verse forzado a prestar servicio una milla o dos. Esta renuncia a la propia defensa se ejercía también ante autoridades y tribunales de justicia. Se confiaba al Espíritu Santo dar con las palabras adecuadas (Mt 10, 17 ss.).

1.3. *Un argumento comparativo:* Los filósofos cínicos itinerantes constituyen una cierta analogía con el carismatismo ambulante del Cristianismo primitivo. Nos topamos entre ellos con una existencia vagabunda ligada a un «ethos» de renuncia al hogar, la familia y la propiedad. En sus explicaciones sobre los cínicos plantea Epicteto esta pregunta: ¿Cómo es posible ser feliz sin bienes ni hacienda, desnudo, sin casa ni hogar, sin cuidados, sin siervo, sin patria?». Y responde: «Mirad: Dios os ha enviado a uno que os puede demostrar en la práctica que eso es posible. No tengo todo eso, me acuesto sobre tierra, no tengo mujer, ni hijos, ni ningún palacio; sólo la tierra y el cielo y un manto. Y, sin embargo, ¿qué me falta? ¿No estoy libre de preocupaciones, sin temor, no soy libre?» (Diss 22, 46-48).

Estos marginados también fueron perseguidos, por ejemplo, bajo Vespasiano (Sueton. Vesp. 10). Su afinidad con los fenómenos cristianos primitivos se esclarece por el hecho de que Peregrinus, un carismático ambulante del Cristianismo primitivo, pudo convertirse al Cinismo. Es verdad que estas analogías nos llevan a territorios extra-palestinos, pero también es verdad que el movimiento de Jesús ejerció muy pronto su influencia más allá de Palestina. Carismáticos ambulantes llegaron a Antioquía (Hech 13, 1 ss.) y a las Iglesias paulinas donde —como en Corinto— crearon dificultades a Pablo.

1.4. *Resumen:* El radicalismo ético de la tradición sinóptica era un radicalismo trashumante, capaz de practicarse únicamente en condiciones extremas y en una vida marginada. Sólo podía practicar y transmitir «ethos» de modo fidedigno el que se había liberado de las ataduras cotidianas de este mundo, el que había abandonado casa y hogar, mujer e hijos, el que dejaba que los muertos enterraran a sus muertos, y tomaba como modelo a los lirios y a los pájaros. Esto sólo podía realizarse dentro de un movimiento de marginados. No es extraño que en la tradición topemos siempre con marginados: enfermos y lisiados, prostitutas y vagos, publicanos e hijos pródigos. Con este «rol» de marginados, propio de los carismáticos ambulantes del Cristianismo primitivo, encaja su espera próxima del fin; espera del fin y praxis vital coinciden aquí plenamente. Del mismo modo que se desarraigaban constantemente de este mundo, en sus acciones cotidianas, así también aniquilaban constantemente este mundo con su fantasía mítica, como cuando, a su paso por el mundo, tenían que digerir la repulsa. Era natural desear que los lugares hostiles se consumieran en el fuego y las llamas del juicio final (Lc 10, 14 s.). Es verdad que luchaban contra esos sueños de venganza (Lc 9, 51 ss.), pero esto confirma que los tenían.

2. El «rol» de los simpatizantes en las comunidades locales

Es imposible entender el movimiento de Jesús y la tradición sinóptica exclusivamente a partir de los carismáticos ambulantes. Junto a ellos había también «comunidades locales», grupos sedentarios de simpatizantes. El concepto «comunidad» podría inducir a error, porque estos grupos seguían plenamente en el seno del Judaísmo y no se les ocurría fundar una nueva «Iglesia». Desgraciadamente sabemos muy poquito de estos grupos.

2.1. *Argumentación constructiva:* Ya Jesús mismo encontró acogida en casa de algunos simpatizantes, por ejemplo, en casa de Pedro (Mt 8, 14), en casa de María y Marta (Lc 10, 38 ss.), de Simón el leproso (Mc 14, 3); algunas mujeres le socorrían materialmente (Lc 8, 2 s.). Tales familias simpatizantes fueron el núcleo de comunidades locales posteriores. No sabemos nada con precisión. En la región palestina tenemos testimonios de comunidades locales sólo en Jerusalén (Hech 1 ss.) y en Judea (Gal 1, 22). Eran más numerosas en las repúblicas-ciudades helenísticas, en Cesarea (Hech 10, 1 s.), en Ptolemaida (21, 7), en Tiro y Sidón (21, 3 s.), en Antioquía (11, 20 ss.), en Damasco (9, 10 ss.).

Quizá se puede argüir «*e silentio*» que su importancia en Palestina era menor que en esos sitios. En Palestina sólo destaca la Iglesia de Jerusalén. Pudo haber sido la Iglesia madre de los primeros carismáticos ambulantes del Cristianismo primitivo (quizá de Pedro y de Agabo). Pero en seguida tuvo en ella voz autorizada Santiago, el hermano del Señor, que no era ningún carismático ambulante (cfr. Hech 12, 17; 15, 13; 21, 18; Fl. Jos. *Ant.*, 20, 200; Eus., H. E. II, 23, 4 ss.).

2.2. *Argumentación analítica:* Existen muy pocas tradiciones sinópticas cuyo lugar originario sean innegablemente las comunidades locales. Forma parte de ellas la tradición apocalíptica que exige abandonar las casas en la catástrofe del tiempo final (Mc 13, 14 ss.). El texto ilumina, como un relámpago, la mentalidad de las comunidades locales: también aquí se daba una disponibilidad latente a dejar la vivienda; también aquí se contaba con la posibilidad de convertirse en un vagabundo errante. El modelo de los carismáticos ambulantes pudo robustecer esta disponibilidad; pero, en conjunto, eran menos radicales que los carismáticos ambulantes. Esto se aprecia en los tres problemas que cada grupo tuvo que resolver de alguna manera: el problema de la regulación de la conducta, el de la estructura autoritaria y el problema del método de admisión y exclusión.

2.2.1. *Regulación de la conducta:* En las normas de conducta tenían que dejarse sentir, en las comunidades locales, las repercusiones domesticadoras propias del trabajo, de la familia y del control del vecindario. No podían tomarse ciertas libertades frente a la ley que sí se las podían tomar los desvinculados predicadores ambulantes. Cuando encontramos en los Sinópticos normas más radicales junto a otras más mesuradas, es natural poner en conexión este contraste con el contraste existente entre el carismatismo ambulante y las comunidades locales, si bien no siempre es posible coordinar de modo unívoco las distintas afirmaciones con las dos formas sociales del movimiento de Jesús, ya que, como es natural, las tradiciones de los carismáticos ambulantes eran conocidas también en las comunidades locales (y viceversa). Así, algunas comunidades querían ver cumplida la ley hasta en lo más mínimo (Mt 5, 17 ss.), en vez de criticarla (Mt 5, 21 ss). Los letrados y los fariseos eran para ellas autoridades legítimas (Mt 23, 1 ss.) y no instancias moralmente corrompidas contra las que no cabía otra cosa que lanzar imprecaciones (Mt 23, 13 ss.). Reconocían el Templo y su sacerdocio con los sacrificios (Mt 5, 23), impuestos al culto (Mt 17, 24 ss.) y la pretensión sacer-

dotal «de declarar sanos» (a los leprosos que se presentaban curados en el Templo) (Mc 1, 44), en lugar de rechazar sus negocios cúlticos (Mc 11, 15 ss.). Aceptaban los ayunos del ambiente circundante (Mt 6, 16 ss.) y optaban por el matrimonio y la familia (Mc 10, 2 ss.; 10, 13 ss.). En algunos puntos contemporizaban conscientemente en lo exterior, sin dar muestras de una reserva mental interna. Porque ya se sabía: propiamente estaban exentos del impuesto del templo (Mt 17, 26), propiamente era superflua la declaración de salud dada por el sacerdote (Mc 1, 44), en el fondo, los letrados y fariseos eran autoridades cuestionables; sus palabras no coincidían con sus obras (Mt 23, 3). En el fondo, la reconciliación era más importante que el sacrificio (Mt 5, 23). Se sabía que, al dar limosna, no era lo exterior lo importante, sino lo interior que está manifiesto sólo a Dios (Mt 6, 1 ss.).

Estas reglas de piedad son precisamente las interesantes: se pueden localizar, a mi entender, en las comunidades locales: sólo en éstas había «alcobas recogidas» (Mt 6, 6) y controles masivos sociales del vecindario y de la publicidad de los que trataban de evadirse retirándose a lo oculto (7). Aquí había que recalcar la voluntad de cumplir las leyes, costumbres y normas del ambiente... posiblemente más perfectamente aún que allá; aquí se buscaba la «justicia mejor» (Mt 5, 20). Había, por lo tanto, un «ethos» graduado para carismáticos ambulantes y simpatizantes sedentarios. De esto hay también indicaciones directas. Según Mt., al joven rico se le pide, primero, el cumplimiento de todos los mandamientos. Después, se le llama al seguimiento. En este grado la llamada al seguimiento no está formulada apodíctica, sino condicionalmente: «Si quieres ser perfecto, vete y vende lo que tienes y da a los pobres...» (Mt 19, 21). Hay mandamientos especiales para perfectos. De modo parecido formula la Didajé (6, 2): Si quieres llevar el yugo completo del Señor, serás perfecto. Si no lo soportas, haz lo que puedas».

2.2.2. *Estructura autoritaria:* Las autoridades de las comunidades locales eran al principio carismáticos ambulantes. Por lo demás, en las pequeñas comunidades no eran necesarias las autoridades residenciales. Donde estaban reunidos dos o tres en el nombre de Jesús (Mt 18, 20) era superflua una jerarquía. Los problemas los resolvía toda la comunidad local o algún carismático que llegaba de paso. De aquí que encontremos en para-

---

(7) Cfr. el interesantísimo análisis del sermón de la montaña de D. v. OPPEN: *Die personale Gesellschaft,* GTB 39, Gütersloh 1967, 9 ss.

lelo frases que atribuyen a la comunidad y a Pedro (un carismático ambulante) el poder de atar y desatar (Mt 18, 18; 16, 19). Es comparable a esto la contradicción entre el rechazo de toda autoridad (Mt 23, 8 ss.) y la aceptación de «profetas, sabios y letrados» del Cristianismo primitivo (Mt 23, 34). Esta contradicción puede hacerse inteligible: cuanto menos reguladas institucionalmente estaban las estructuras autoritarias de las comunidades locales, mayor tenía que ser la nostalgia por las grandes autoridades carismáticas. Y, al revés, cuanto mayor era la exigencia de poder de estos carismáticos, menos interesados estaban en implantar autoridades en mutua competencia dentro de las comunidades.

Sin embargo, cuando se hicieron mayores las comunidades locales, tuvieron que crearse puestos internos de dirección y entrar en competencia con los predicadores ambulantes. Probablemente pueden explicarse así las diferencias entre Pedro y Santiago. Aquél era carismático independiente y, a lo mejor, tuvo que vérselas con el conflicto del tabú judío de los alimentos antes que Santiago, el paladín de la comunidad local de Jerusalén. Pedro comió en Antioquía junto con cristianos procedentes del paganismo; Santiago, en cambio, le presionó para que conformara su actitud con las normas judías (Gal 2, 11 ss.). Algo parecido sucede en el siglo II: El carismático ambulante Peregrinus comió algo prohibido, pero fue criticado por las comunidades locales y perdió su influencia entre ellas (Luciano, Peregr., 16). La Didajé atestigua que este tipo de conflictos no se deben exclusivamente a animosidades personales. Los obispos y diáconos elegidos por las comunidades locales quedan aquí claramente postergados a los carismáticos ambulantes elegidos. Hay que exhortar expresamente: «No los desatendáis; ya que han de ser reverenciados por vosotros junto con los profetas y maestros» (15, 2). Por el contrario, a los profetas y maestros —o sea, carismáticos ambulantes— hay que acogerlos como al Señor (11, 2). Deben ser alimentados (11, 6; 13, 1 ss.). Poseen los privilegios del sacerdocio veterotestamentario (13, 3, cfr. 1 Cor 9, 13 s.); más aún, se les atribuye incluso preeminencia por delante de los pobres (13, 4, cfr. Mc 14, 7). Esta obligación de sustentar a los carismáticos ambulantes la ejercitaron las comunidades también con sentido crítico: los profetas que daban a entender demasiado directamente su interés por el dinero y el alimento, eran rechazados como falsos profetas (11, 9.12). Un par de pasos más... y se comportarán como aquel Diotrefes de la 3.ª carta de Jn., el cual prohibió absolutamente ayudar a los carismáticos ambulantes. Pero esto sucedió en época neotestamentaria tardía.

En el movimiento de Jesús se mantuvo inquebrantada la hegemonía de los carismáticos ambulantes.

2.2.3. *Método de admisión y exclusión:* La filiación y la no-afiliación tuvieron que ser reguladas en las comunidades locales. El bautismo, originariamente un sacramento escatológico, capaz de preservar del juicio condenatorio y futuro y signo de la conversión, vino a ser probablemente un rito decisivo de iniciación en las comunidades locales (Mt 28, 19; Did 7). En las instrucciones para los carismáticos ambulantes falta de hecho un encargo de bautizar (excepción Mt 28, 19). Pablo recalca expresamente que bautizar no forma parte de su cometido (1 Cor 1, 17). Para la forma de vida de los carismáticos ambulantes el bautismo carecía de importancia: el que había abandonado casa y tierras, se había separado abiertamente del ambiente social. La vocación al seguimiento ahorraba todo rito de iniciación. Pero esta vocación era imprevisible. En cambio, el bautismo era institucionalizable. También para excluir a los pecadores hubo desde muy pronto reglas en las comunidades locales. Mt 18, 15 ss. prevé tres instancias: amonestación personal, diálogo en presencia de dos testigos, exclusión ante la asamblea de la comunidad. Reglas parecidas había en Qumran (1 QS 5, 26 s.). No sabemos nada de un método de exclusión de carismáticos ambulantes. Según la Didajé (11, 1) estaban sometidos sólo al juicio de Dios. Disposiciones especiales eran superfluas. Si no aparecían más por sus comunidades, perdían, desde luego, su base material (cfr. Luciano, Peregr., 16).

2.3. *Un argumento comparativo:* La coexistencia de exigencias más radicales junto a otras más mesuradas tiene una analogía en el Judaísmo contemporáneo: entre los esenios se daban grupos con un «ethos» muy estricto, en los que se renunciaba a la propiedad y al matrimonio (Bell. 2, 119 ss.; cfr. 1 QS 6, 19). También había grupos con un «ethos» más mesurado en los que se permitía el matrimonio (Bell 2, 160 s.; CD 7, 6 s.) y la propiedad (CD 13, 14; 14, 13). Cabe suponer que la regla más estricta era la más corriente en Qumran porque es más fácil llevar a cabo el «ethos» más radical en el retiro de un oasis del desierto que en plena sociedad. El «ethos» moderado, en cambio, lo representaban grupos que vivían diseminados (Bell 2, 124 ss.) en «campamentos» (CD 7, 6 s.). Entre todos los grupos regía una comunicación intensa. En cada ciudad había un encargado de atender a los socios que iban de paso «para proveerlos de vestido y de todo lo necesario» (Bell 2, 125). Es verdad que estos esenios

viajeros —no lo sabemos con exactitud— no eran carismáticos ambulantes, pero la hospitalidad de los grupos esenios es de todo punto comparable con la hospitalidad de las comunidades locales cristianas respecto de sus predicadores ambulantes, así como el «ethos» graduado, aunque las divergencias son innegables. Estas son sociológicamente muy importantes. Las comunidades locales cristianas eran más abiertas en relación a su ambiente exterior. Se aislaban de los demás judíos menos que los esenios. Entre éstos la admisión estaba reglamentada mediante la cesión de los bienes, noviciado, examen y juramento (1 QS 6, 13 ss.). Cada postulante tenía que ser probado severamente porque, en general, los demás judíos eran tenidos por hijos de las tinieblas. El movimiento de Jesús, en cambio, los consideraba «ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 6) y los buscaba. Esta diferencia puede poner de manifiesto lo poco que el movimiento de Jesús llamaba la atención y se separaba del Judaísmo. Los esenios se comportaban de modo mucho más discriminatorio; y, esto no obstante, formaba parte indiscutible del Judaísmo. ¡Con cuánta mayor razón puede decirse esto del movimiento de Jesús!

2.4. *Resumen:* El estudio de las comunidades locales ha demostrado que éstas deben entenderse totalmente desde su referencia complementaria a los carismáticos ambulantes. La radicalidad de éstos se hizo posible gracias, solamente, a su apoyo material en las comunidades locales. Estas los exoneraron, hasta cierto punto, de las preocupaciones cotidianas. A su vez, las comunidades locales pudieron permitirse pactar con el ambiente gracias a que los carismáticos ambulantes diferían claramente del ambiente. Un «ethos» graduado unía y separaba, a la vez, las dos formas sociales del movimiento de Jesús.

3. El «rol» del Hijo del Hombre

El movimiento de Jesús dio expresión en diversos títulos cristológicos a sus esperanzas en la conducta del Revelador. De este modo estaban unidas originariamente las diversas esperanzas y cometidos de los «roles». El título Hijo de Dios acentuaba la pertenencia al mundo divino y la irrupción de la trascendencia. De aquí que aparezca en relatos en los que el cielo está abierto (Mc 1, 9 ss.; 9, 2 ss.) o en los que se acentúa la procedencia del Hijo desde el más allá (Mc 12, 1 ss.). Por el contrario, el concepto de Mesías está mucho más vinculado a este

mundo. A él iba unida la esperanza de un rey que iba a liberar a Israel. El movimiento de Jesús tuvo que luchar con la competencia de otras expectativas dirigidas a un salvador rey poderoso y terreno. El movimiento de Jesús tuvo que poner de relieve la peculiaridad de Jesús: su pasión y su anonadamiento que no encajaban en modo alguno con el «rol» atribuido tradicionalmente al Mesías. Por eso el título Mesías quedó asociado, sobre todo, a la cruz (por ejemplo, Mc 15, 32). El título Hijo del Hombre ensamblaba ambas cosas: expresiones de exaltación y de abajamiento, la pertenencia al mundo divino (expresada sobre todo en el título Hijo de Dios) y el sufrimiento en la tierra (que fue atribuido paradójicamente al «Mesías»). Sólo por eso es ya el título más importante. Hay que añadir otra razón. El título Mesías aparece en el Evangelio casi siempre en boca de otros hombres; el título Hijo de Dios, en boca de seres sobrenaturales: lo emplean Dios y los demonios. En cambio, el título Hijo del Hombre es usado siempre por Jesús mismo. Jesús contempla el título Mesías desde una perspectiva externa que necesita corrección: Jesús no era el rey mesiánico nacional. El título Hijo de Dios toma una perspectiva transcendente. En cambio, el título Hijo del Hombre da expresión a la perspectiva interna del movimiento de Jesús y va estrechamente unido a éste.

3.1. *Argumentos constructivos:* Aquí no pasa lo mismo que en los «roles» estudiados hasta ahora. En este caso tenemos a disposición gran cantidad de expresiones directas sobre el Hijo del Hombre. Se pueden clasificar en dos grupos: frases sobre el Hijo del Hombre terreno y frases sobre el Hijo del Hombre futuro. En las primeras cabe distinguir nuevamente dos grupos: el primero comprende frases en «voz activa». En este caso, el Hijo del Hombre está por encima de las normas del ambiente: quebranta el sábado (Mt 12, 8), no se atiene a los preceptos del ayuno (Mt 11, 18 s.) y perdona arbitrariamente los pecados (Mt 9, 6). El segundo grupo comprende frases en «voz pasiva»: el Hijo del Hombre tiene que padecer bajo las reacciones del ambiente, será reprobado por los hombres (Mc 9, 31) y sacrificará su vida por muchos (Mc 10, 41); las expresiones en «activa» y en «pasiva» se corresponden; el Hijo del Hombre es un marginado en sentido positivo y negativo: por una parte, está por encima de la sociedad y de sus normas; por otra, padece por su rechazo. Posee autoridad plena y es rechazado. Pero esta antinomia va a ser suprimida muy pronto. De repente, inesperadamente, se manifestará, en un nuevo «rol», como juez escatológico (Mc 14, 62; Mt 24, 27 ss.), congregará a los suyos (Mt 13, 41;

Mc 13, 27) sin que se sepa con seguridad si uno forma parte de sus elegidos (Mt 23, 31 s.). El rechazado será entonces juez; el débil, dominador; y en todas partes reconocerán al marginado.

3.2. *Argumentos analíticos:* Muchas expresiones acerca de la conducta de los miembros del movimiento de Jesús presentan un paralelismo sorprendente con expresiones acerca del Hijo del Hombre. Este paralelismo se pone de manifiesto en los textos mismos. Rezan así: El que quiere ser el primero, debe ser siervo de todos. El modelo del Hijo del Hombre fundamenta esta exigencia: «porque tampoco el Hijo del Hombre vino a ser servido, sino a servir» (Mc 10, 45). No interpretamos los textos contra su intención, si a continuación ponemos en estrecha relación el «rol» del Hijo del Hombre con el de sus partidarios. Lo que enuncia la idea de seguimiento como postulado ético —la conformidad entre Jesús y sus seguidores— se convierte, desde la perspectiva sociológica, en homologación estructural (8) entre la conducta de los carismáticos ambulantes y las comunidades locales, por una parte, y la conducta del Hijo del Hombre, por otra. De esta manera, el «rol» de marginado propio del Hijo del Hombre, tanto en su aspecto positivo como en el negativo, tiene su ángulo correspondiente en el «rol» de los cristianos. Primero en el «rol» positivo de marginado: los cristianos, lo mismo que el Hijo del Hombre, estaban por encima de las normas ambientales. Si el Hijo del Hombre estaba por encima del sábado, esto quiere decir en concreto que los discípulos vagabundos pueden quebrantar los preceptos del sábado, como en otro tiempo David, el guerrero errante (Mc 2, 23 ss.). No sólo el Hijo del Hombre (Mt 11, 18 s.), tampoco sus discípulos reparaban en los preceptos del ayuno (Mc 2, 18 ss.). No sólo el Hijo del Hombre tenía potestad celeste sobre la tierra (Mc 2, 1 ss.), sino también la comunidad (Mt 18, 18) o Pedro (Mt 16, 19). Es interesante que la mayor parte de los paralelismos hacen referencia al «rol» de los carismáticos ambulantes.

Lo mismo puede decirse de las expresiones en «pasiva»: no sólo el Hijo del Hombre vivía sin patria y protección (Mt 8, 20), también los carismáticos ambulantes lo habían dejado todo (Mc 10, 28). No fue el Hijo del Hombre el único perseguido (Mc 9, 31),

---

(8) De las "homologaciones estructurales" entre realidad social y manifestaciones espirituales está haciendo el "Estructuralismo genético" el objeto predilecto de investigación de la sociología literaria: Cfr. L. GOLDMANN: *Die Soziologie der Literatur,* en: "Literatursoziologie I", ed. por Bark, Stuttgart 1974. 85-113.

también lo fueron sus partidarios (Mt 10, 19). Fuera de los Sinópticos, encontramos el título Hijo del Hombre en conexión exclusiva con una postura de confesión de fe: según Hech 7, 56, Esteban, apedreado, vio el cielo abierto y al Hijo del Hombre puesto en pie. Santiago, antes de su ejecución (Eus., H. E. II, 23, 13) y el ciego curado, después de ser excluido de la sinagoga, confiesan al Hijo del Hombre (Jn 9, 35; cfr. Lc 6, 22). En conformidad con esto, Jesús en el interrogatorio ante el Sanhedrín, alude al Hijo del Hombre futuro que se manifestará en poder (Mc 14, 62). De hecho el lugar originario de muchas expresiones sobre el Hijo del Hombre son la «confesión ante los hombres» (Mc 8, 38). El conflicto entre los hombres y el Hijo del Hombre, que aparece en ellas, está fundado socialmente en el conflicto de los marginados vagabundos con la sociedad «humana». Se comprende que sean escasísimos los paralelismos entre la gloria futura del Hijo del Hombre y sus partidarios; aunque también en este sentido encontramos correspondencias: los Doce participarán en la gloria futura del Hijo del Hombre: «Os doy mi palabra de que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se siente en el trono de su gloria, os sentaréis también en doce tronos a juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28).

Todos estos paralelismos entre expresiones acerca del Hijo del Hombre y de los carismáticos ambulantes del Cristianismo primitivo (y miembros de la comunidad) no pueden ser casuales. Las imágenes de la Cristología del Hijo del Hombre han tenido, evidentemente, una importante función social. Los carismáticos ambulantes del Cristianismo primitivo pudieron (ante todo) interpretar y superar su propia situación social en la figura del Hijo del Hombre: entre pequeños grupos de creyentes fueron tenidos por verdaderas autoridades y dieron nuevas normas y reglas; ante la sociedad no eran más que unos marginados despreciados y perseguidos. Se esperaba que el futuro resolvería el conflicto existente entre el «rol» del marginado y el «rol» de la autoridad. Entonces reconocería toda la sociedad la autoridad de los carismáticos ambulantes. La ambivalencia de las expresiones de exaltación y abajamiento, propias de la Cristología del Hijo del Hombre, está homologada estructuralmente con un conflicto inevitable entre los «roles» de los carismáticos ambulantes del Cristianismo primitivo. De vez en cuando las expresiones desbordan, incluso, el límite de una homologación estructural. Los carismáticos ambulantes se identifican con el destino del Hijo del Hombre. Creían que lo que les pasaba a ellos, le sucedía también fundamentalmente al Hijo del Hombre mismo: «En-

tonces, si alguno se avergüenza de mí y de mis palabras entre esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los ángeles santos» (Mc 8, 38).

Esta acentuación expresa de las «palabras del Hijo del Hombre» está indicando con el dedo a los transmisores de las palabras de Jesús, a los predicadores cristianos primitivos. Se puede, por lo tanto, parafrasear: el que rechaza al Hijo del Hombre y a los predicadores de sus palabras... Rechazar al Hijo del Hombre, lo mismo que rechazar a los carismáticos ambulantes, tiene consecuencias escatológicas en el juicio final: «Y el que no os recibe a vosotros y no oye vuestras palabras..., en verdad os digo que le será más soportable el juicio a la región de Sodoma y Gomorra que a esa ciudad» (Mt 10, 14 s.). Hay incluso una frase en la que los predicadores cristianos primitivos colocan por encima del Hijo del Hombre: «Y al que diga una palabra contra el Hijo del Hombre, se le perdonará, pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este tiempo ni en el que viene» (Mt 12, 32). ¡El «Espíritu Santo»!... eso son los predicadores ambulantes y el espíritu profético que habla desde ellos. Ya la Didajé (11, 7) interpreta la frase en este sentido. Creían, por lo tanto, que quien había ignorado a Jesús mientras actuaba en la tierra, tenía, por medio de su predicación, una nueva oportunidad de llegar a la verdad.

Esta unión estrecha del Hijo del Hombre con sus carismáticos ambulantes plantea esta pregunta: ¿era el Hijo del Hombre «solamente» ese «super-Ego» que los carismáticos ambulantes proyectaban fuera de sí mismo y guiaba su conducta? ¿Informaban éstos su vida heterónomamente como un «reflejo» del «rol» del Hijo del Hombre, cuando, en realidad, más bien estaban plasmando la figura del Hijo del Hombre según su propio «rol»? El gran modelo comparativo del Hijo del Hombre puede aportar datos para una respuesta. Este modelo muestra que la autoridad del Hijo del Hombre no pretende ser externa. Los comportamientos que espera el Hijo del Hombre, los espera al margen de la fe en el Hijo del Hombre o de una identificación con él porque, en el juicio final, el Hijo del Hombre juzgará a todos los hombres y dirá: «Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me recibisteis, estaba desnudo y me vestisteis, estaba enfermo y me vinisteis a ver; estaba en la cárcel y me visitasteis» (Mt 25, 35 s.). Pero los interpelados responderán asombrados: ¿Dónde te hemos ayudado? Y obtendrán esta respuesta: «Lo que hicisteis con uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis»

(Mt 25, 40). Luego se está esperando la actuación autónoma. Una buena dosis de «yo-autónomo» forma parte de la esperanza del «rol» del Hijo del Hombre en sus seguidores.

3.3. *Un argumento comparativo:* La figura del Hijo del Hombre está atestiguada en Palestina fuera también del Cristianismo primitivo. Sale por vez primera en Dan 7 donde va unido a esta imagen un dualismo entre los reinos perecederos de este mundo (simbolizados en los animales) y el reino futuro (simbolizado en el Hijo del Hombre). También aquí se pueden presumir homologaciones estructurales entre la imagen y la realidad social. Así el reinado del Hijo del Hombre en Dan 7, 15 ss. se interpreta refiriéndolo al reinado de los israelitas (de los «Santos»). No cabe duda de que los grupos responsables del libro de Daniel ambicionaban el reino. Además, la transformación de la mentalidad monística-inmanente del Antiguo Testamento, en un dualismo rígido de eones temporalmente sucesivos entre sí, es perfectamente concebible en grupos cuya relación con el conjunto de Israel era un «dualismo vivido»; por lo tanto, en conventículos cerrados que se habían aislado rigurosamente de su ambiente (9). Estos grupos habían repudiado, como algo bestial, los reinos opresores y anhelaban el verdadero reino del «hombre». Este iba a llegar en seguida. Pero la esperanza fue engañosa. El verdadero reino seguía oculto.

De acuerdo con esto, las parábolas de Henoc etiópico, escritas más tarde, recalcan el ocultamiento del Hijo del Hombre preexistente: cuando quedó oculto el grupo portador de la esperanza apocalíptica, tuvo que quedar también oculta su imagen transcendente de referencia. No sucedió lo mismo en el movimiento de Jesús. El Hijo del Hombre se había manifestado ya. El reino del «hombre» ya había empezado, con lo cual estaban de sobra las especulaciones acerca del Hijo del Hombre preexistente oculto en el cielo. No es casual que las homologaciones estructurales comprobables hagan referencia casi siempre al Hijo del Hombre terreno. La nueva experiencia decisiva era su manifestación en la tierra.

3.4. *Resumen:* Los tres métodos de argumentación aportan indicios para suponer que el Hijo del Hombre era la imagen de referencia central del movimiento de Jesús. La situación del Hijo del Hombre se adaptaba a la situación del movimiento de Jesús.

---

(9) Así la tesis de O. PLÖGER, en: *Theokratie und Eschatologie,* WMANT 2, Neukirchen, 1959.

Fe y praxis constituían en él una unidad indisoluble (10). Esta unidad era conscientemente intencionada. Era la meta de la idea de seguimiento. Es notable que la autonomía respecto del Hijo del Hombre formaba parte también de la esperanza del Hijo del Hombre en sus partidarios. Un análisis sociológico no puede, con todo, contestar a la pregunta: ¿quién era el Hijo del Hombre? Pero puede dejar en claro la gran importancia que tuvo la fe en él para la vida social de los grupos cristianos primitivos.

---

(10) También puede aplicarse a los estudios sociológicos la unidad de acto pensante y acto vital postulada por A. SCHLATTER: *Neutestamentliche Theologie I*, Calw/Stuttgart 1909, 10.

II. ANALISIS DE LOS FACTORES:

INFLUJOS DE LA SOCIEDAD EN EL MOVIMIENTO DE JESUS

El análisis religioso-sociológico de los factores del Cristianismo primitivo investiga los efectos recíprocos entre la sociedad judío-palestina y el movimiento de Jesús. Se distinguen cuatro factores: socio-económicos, socio-ecológicos, socio-políticos y socio-culturales. La organización laboral y la distribución de sus productos entre las clases productoras y consumidoras constituyen los factores socio-económicos. Los resultados de la pugna del hombre con la naturaleza, tal como se manifiesta en la relación ciudad-campo y en la estructura de comunicaciones de un país, son los factores socio-ecológicos. Los factores socio-políticos comprenden todas las estructuras de soberanía de Palestina, es decir, la oportunidad de los diversos grupos e instituciones de erigir su voluntad en ley general, de reinvindicar su legitimidad y de romper la resistencia con violencia. Los factores socio-culturales comprenden todos los valores, normas y tradiciones que confieren a un grupo dignidad e identidad. Por «identidad» se entiende aquí que la autoevaluación positiva del grupo esté apoyada por un consenso suficiente y esté compensada la relación entre autoevaluación y heteroevaluación de los otros grupos. El sobreentendido subyacente a la palabreja «socio-», común a los cuatro factores, acentúa que los factores analizados no influyen inmediatamente en la conducta de los hombres. Sus influencias están más bien mediatizadas por la «totalidad» de cada una de las situaciones sociales. El aislamiento de los diversos aspectos es artificial, pero justificado, ya que no podemos abarcar inmediatamente la totalidad de las situaciones sociales, a no ser que confundamos las circunstancias parciales con el todo.

Cada una de las secciones del análisis de los factores tiene la misma estructura debido a consideraciones metodológicas. Primero se describe un fenómeno del movimiento de Jesús que, por hipótesis, está relacionado con cada uno de los factores enunciados; esto no significa que está condicionado exclusivamente por dichos factores o que estos factores sean de importancia exclusiva para el fenómeno estudiado. Se presupone solamente que, con el ejemplo del fenómeno estudiado en cada caso, se puede demostrar especialmente bien la importancia de los factores económicos, ecológicos, políticos y culturales.

En un segundo paso, recopilaremos analogías con el fenómeno estudiado, sacadas del Judaísmo contemporáneo. A este paso subyace la premisa metodológica: cuanto más condicionado está un fenómeno por toda la sociedad, tanto mayor es su difusión en esa sociedad. Así podría quedar a buen resguardo la posibilidad de investigar las causas procedentes de la sociedad. Queda en suspenso cuáles son esas causas. Las analogías proporcionan frecuentemente unas primeras indicaciones porque el condicionamiento social de un fenómeno muchas veces salta a la vista con mayor claridad en los casos análogos contemporáneos que en el movimiento de Jesús.

En un tercer paso estudiaremos las «intenciones», es decir, tomas de posición conscientes en los textos respecto de los presuntos condicionamientos sociales. También aquí subyace una premisa metodológica: apenas hay contactos entre realidad social y fenómenos espirituales que no sean sugestivamente conscientes a los interesados, por más que, tal vez, estuvieran presentes en su conciencia de modo totalmente distinto que en la nuestra. Esto no excluye contactos inconscientes.

Una vez dados estos tres pasos, serán analizadas las supuestas causas. Esta clasificación del estudio en cuatro pasos debe poner de manifiesto que cada uno de los fenómenos del movimiento de Jesús no puede ponerse directamente en conexión con sus causas sociales, sino sólo indirectamente, pasando por analogías y por las intenciones conscientes de los interesados. Mientras nos remontemos a las cauas sociales pasando por analogías, el análisis sociológico se limitará a lo típico, reiterativo y analógico. Se explican aquellos rasgos que el movimiento de Jesús tiene en común con los fenómenos del ambiente, no lo individual e inconfundible del movimiento de Jesús. Si cargamos a cuenta las intenciones de los interesados, presumimos que la conexión entre realidad social y fenómenos espirituales no debe interpretarse como un condicionamiento causal, sino como una relación de situación y respuesta.

4. Factores socio-económicos

4.1. *El fenómeno:* Los factores socio-económicos condicionan el fenómeno más destacado del movimiento de Jesús: el desarraigo social de los carismáticos ambulantes. Se entiende por «desarraigo social» el abandono del lugar legítimo de residencia, rompiendo más o menos violentamente con las normas familiares (11). El fenómeno mismo está claramente atestiguado en los Evangelios. Pedro dice en nombre de todos los discípulos: «Mira, nosotros hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mc 10, 28). No podemos pensar solamente en el grupo de los Doce discípulos. Junto a él está el grupo de los Siete en Jerusalén (Hech 6, 5 s.) y el grupo de los Cinco en Antioquía (Hech 13, 1 s.). Lucas cuenta además el envío de los 70 carismáticos ambulantes, que debían regirse por las mismas normas que los Doce apóstoles (Lc 10, 1 ss.; 9, 1 ss.). Apóstoles, ciertamente, no son sólo los Doce; también lo son Pablo y Bernabé (Hech 14, 4.14); Andrónico y Junias (Rom 16, 7); cada misionero que se atiene en sus correrías a las normas de la «doctrina del Evangelio» (Did 11, 3 s.). La circunscripción del título a los Doce representa una limitación polémica contra demasiados «apóstoles» que vagabundean por allá (Lc 21, 8; Apoc 2, 2).

Pero lo importante no es el título de apóstol. Los carismáticos ambulantes podían llamarse también «discípulos del Señor». Según Papías, eran ellos y sus «sucesores» (!) los transmisores de las tradiciones de Jesús (Fragm. II, 4). Los Evangelios refieren claramente el concepto a los carismáticos ambulantes en Mt 8, 21 y 10, 42. Otros títulos son «profetas» (Mt 5, 12; 10, 41; Did 11, 3 ss.), «justos» (Mt 10, 41) y «maestros» (Hech 13, 1; Did 13, 2). La variedad de designaciones apunta a la gran difusión del tipo de comportamiento social subyacente. Los textos no guardan silencio absoluto sobre el condicionamiento económico de este comportamiento social: la llamada al seguimiento va dirigida a los «cansados y agobiados» (Mt 11, 28), al mendigo Bartimeo (Mc 10, 52), a Pedro, frustrado en su oficio (Lc 5, 1 ss.), a los hijos de Zebedeo. Este, según el evangelio de los nazaretanos, era «un pobre pescador» (Fragm. 10), como, en general, los pescadores de Tiberíades que formaron parte de aquellos «barqueros y desheredados» que hicieron una sublevación al comienzo de la guerra judía (Jos., Vita, 66). También estaba dis-

(11) Las ideas que vienen a continuación las he descrito ampliamente en: "Wir haben alles verlassen" (Mc 10, 28). Nachfolge und Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr., NovTest (1977).

puesto a seguirle el endemoniado, ya curado, de Gerasa. Se hizo predicador ambulante en la región de la Decápolis (Mc 5, 18 ss.). En cambio, los hacendados, el joven rico y Zaqueo, el jefe de publicanos, simpatizaron con Jesús, pero se acobardaron ante el paso hacia el seguimiento radical (Mc 10, 22; Lc 19, 10 s.). No así el pequeño publicano Leví (Mc 2, 13 ss.). Lo que sabemos sobre la familia de Jesús, sugiere una «gente sencilla» que vivían como aldeanitos en situación precaria (Hegesipo en Eus., H. E. III, 20, 2 ss.). Por consiguiente, desarraigo social podría casarse con depresión socio-económica. Una ojeada a fenómenos análogos en el ambiente circundante podría corroborar esta suposición.

4.2. *Analogías:* Fenómenos de desarraigo social los hubo, tanto en los movimientos intrajudíos de renovación (comunidad de Qumran, militantes de la resistencia, movimientos proféticos), como en los fenómenos generalmente difundidos de desintegración (emigrantes y recién-venidos, bandoleros y mendigos). Entre emigrantes y esenios dominaban los comportamientos evasivos: ambos grupos dejaban su lugar de residencia para asentarse en otros sitios. Entre bandoleros y militantes de la resistencia prevalecían los comportamientos agresivos; entre mendigos y movimientos proféticos, las tendencias subsiditivas: ambos grupos tenían puesta la esperanza en la ayuda ajena: los mendigos, en la limosna; los partidarios de los profetas, en la intervención divina. Idealizando los tipos, podemos distinguir seis fenómenos de desarraigo social:

	evasivos	*agresivos*	*subsiditivos*
Fenómenos de desintegración	Emigrantes Recién-venidos	Bandoleros	Mendigos Vagabundos
Movimientos de renovación	Comunidad de Qumran	Militantes de la resistencia	Movimientos proféticos

4.2.1. *Comportamiento evasivo:* Las dimensiones de la diáspora indican lo grande que tuvo que ser la emigración. En calidad de mercenarios, de esclavos, de evadidos o de hombres sin recursos los judíos fueron a parar al extranjero en busca de un nuevo asiento vital. El año 41 p. C., Claudio tuvo que prohibir la inmigración de judíos a Alejandría (CPJ 153, 96 s.). Tuvo que haber muchos dispuestos a abandonar su legítima patria.

Sólo así pudieron los herodianos llevar a cabo sus numerosas fundaciones de ciudades y colonizar nuevas tierras (Cesarea, Sebaste, Séforis, Cesarea de Filipo, Fasélida, Bátira y alrededores, Arqueláis, Antípatris, Tiberias). En Tiberias, ciudad fundada ca. 19/20 d. C., echó mano Antipas de «gente sin recursos que se habían congregado de todas partes» (Ant. 18, 37). Había, por lo tanto, en Galilea, poco antes de comenzar Jesús su vida pública, desheredados e incluso, posiblemente, hombres sin patria. De esta clase de gente se reclutó también, en gran parte, la comunidad de Qumran junto al Mar Muerto. Según el relato de Plinio (el Viejo) entraban en ella día tras día «hombres cansados de la vida a los que el destino conducía a oleadas a imitar sus costumbres» (Nat. Hist. V, 15). Según Josefo se encontraban allí juntos hacendados y desheredados (Ant 18, 20). Después de esta forma de «emigración» de motivación religiosa, la necesidad debió ser intensa alrededor de los comienzos de nuestra era. Durante el reinado de Arquelao (4 a. C. hasta 6 d. C.) volvió a construirse junto al Mar Muerto el poblado destruido por un terremoto el año 31 a. C.

4.2.2. *Comportamiento agresivo:* Los Evangelios cuentan con la existencia de bandoleros (Lc 10, 30 ss.), lo mismo que los esenios los cuales trataban de defenderse de ellos con armas (Bell 2, 125). Agripa I ó II se gloriaba de sus luchas (OGIS 424). Muchos de éstos, así llamados, «Bandoleros» eran, en realidad, militantes de la resistencia. Su actividad se puede comprobar desde el tiempo en que Herodes subió al poder hasta la guerra judía. Se reclutaban de entre campesinos que ya no podían pagar sus impuestos (Ant 18, 274), de entrampados (Bel 2, 426 ss.) y arruinados (Bell 4, 241). Si su actividad cobra realce especialmente fuerte bajo Cumanus (48-52 p. C.) y va en aumento hasta la sublevación judía, coincidiría su existencia con el gran hambre de los años 46/48 d. C., y sus funestas consecuencias para mucha gente sencilla (12).

4.2.3. *Comportamiento subsiditivo:* La mendicidad está atestiguada en el N. T. (Mc 10, 46 ss.; Lc 14, 16 ss., passim) y en el Talmud (Pea VIII, 7-9). La mayor parte de los enfermos y posesos debieron de vivir de la mendicidad. Si se dio entonces una auténtica ola de posesión diabólica, bien pudo coincidir con

(12) A propósito de bandoleros y militantes de la resistencia, cfr. la obra fundamental de M. HENGEL: *Die Zeloten.* Untersuchunger zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Leiden/Köln ²1976.

la crisis de la sociedad judío-palestina. Los condicionamientos económicos de la mendicidad son evidentes (cfr. Lc 16, 3). Es de presumir que se daba también en formas más elevadas de comportamiento subsiditivo. Los partidarios de los profetas que surgieron ampliamente en el siglo I prometiendo una repetición del gran milagro del Antiguo Testamento y llevando a sus seguidores al desierto, eran «pueblo sencillo» (Ant 20, 169) y «hombres sin recursos» (Bell 7, 438). El que, debido a sus propiedades, estaba más apegado a la situación existente, tenía menos motivos para empresas tan excéntricas.

4.2.4. *Resumen:* En tiempo de Jesús había muchos hombres desarraigados en Palestina. Muchos vivían una disponibilidad latente a dejar su lugar legítimo de residencia. Los discípulos de Jesús formaban parte de ellos. Sólo que ellos ofrecían a la vista una variante de comportamiento posible. El que no estaba contento con su situación, podía resultar criminal o santo, mendigo o profeta, poseso o exorcista. Podía pugnar por una nueva identidad del Judaísmo o perder totalmente su identidad y llegar a ser la víctima desvalida de «demonios». Una explicación sociológica no puede dar satisfacción de por qué unos «elegían» ésta y otros aquella forma vital de desarraigo social. Pero, en tanto que apunta a la crisis de la sociedad judío-palestina, puede hacer inteligible la fuerza de atracción que arrastraba al desarraigo social. Sólo una coerción absoluta podría impedirlo. Pero es difícil considerar normal su escalada en la Palestina de entonces. Puesto que halló difusión en toda la sociedad, las causas tuvieron que estar también en toda la sociedad.

4.3. *Intenciones:* Un indicio nada despreciable de los condicionamientos socio-económicos del desarraigo social es el hecho de que en todos los movimientos intrajudíos de renovación, reclutados a base de desarraigados sociales, estuvo presente una actitud crítica frente a la sociedad: de maneras diversas fueron criticadas la riqueza y la propiedad. En este sentido puede constatarse un programa entre los esenios y militantes de la resistencia; una cierta falta de «sistemática» caracterizó el movimiento de Jesús (13).

4.3.1. La disciplina interna de la comunidad de Qumran ofrecía un contra-proyecto decidido frente a una sociedad en la

---

(13) A propósito de la "falta de sistemática", cfr. H. BRAUN: Spätjüdischhäretischer und frühchristlicher Radikalismus, BHTh 24, Tübingen, 1957, 7 ss.

que los ricos dominaban la situación a priori en la lucha del reparto de bienes: «Despreciaban la riqueza y, cosa admirable, existe entre ellos comunidad de bienes, de forma que nadie hay entre ellos que posea más que los otros. Está prescrito que todo el que quiere entrar en la secta, debe ceder su fortuna a la comunidad» (Bell 2, 122). Los géneros necesarios para la vida los producían en una cooperativa que estaba separada del resto del mundo. Estaba relativamente aislada del mundo exterior... así sus miembros no podían recibir sin dinero nada de comer de los de fuera. Estaba estrictamente prohibida la mendicidad; a este respecto cada miembro era totalmente dependiente de la comunidad. Esta dependencia era, a su vez, base de una disciplina ascética. Los delitos contra las normas de la comunidad eran castigados con sanciones materiales. Por dormitar durante el consejo común había, por ejemplo, 10 días de exclusión; por alejarse sin permiso y escupir, 30 días; por desnudez, 6 meses; por falsear datos sobre la propiedad personal, un año. Además se les recortaba en 1/4 la ración de comida (tal vez de por vida) (1 QS 6, 24-7, 25). La exclusión significaba peligro de muerte. Como no le era lícito recibir comida de extraños, el excluido tenía que alimentarse de hierbas. Muchos morían de hambre (Bell 2, 143). A la vista de castigos tan drásticos, se obedecía. Aquí afloró la problemática de muchos intentos de vida comunitaria. La imposición consecuente de las normas comunes tuvo un precio: quedar totalmente a merced de la cooperativa. La situación variaba algo entre los esenios que vivían diseminados por la región. Tenían que pagar a la comunidad mensualmente el sueldo de dos días para auxiliar a los socialmente débiles (CD 14, 12 ss.).

4.3.2. *Los militantes de la resistencia* no se retiraban evasivamente de la sociedad. Ambicionaban un reparto revolucionario de los bienes de la sociedad. Por eso, después de su invasión de Jerusalén, destruyeron el archivo de deudas (Bell 2, 427) y lucharon contra los ricos «en presunta defensa de la libertad, pero, en realidad, para hacer botín» (Ant 18, 7). Una víctima de su terrorismo entre los ricos fue Zacarías, hijo de Baruc (Bell 4, 335). Este asesinato es duramente condenado en la tradición sinóptica (Mt 23, 35). Lo considera el último de la serie de crímenes que empezó con el asesinato de Abel; después, sólo faltaba ya el juicio final.

4.3.4. La posición del *movimiento* de Jesús a propósito de la propiedad y de la riqueza era ambivalente: por una parte, se criticaba la riqueza (p. ej., Mc 10, 25; Lc 6, 24 s., passim);

por otra, se aprovechaban de ella. Se dejaban auxiliar por la mujer adinerada de un administrador herodiano (Lc 8, 3), por José de Arimatea (Mc 15, 43), por una mujer pecadora (Lc 7, 36 ss.), por Zaqueo, el jefe de publicanos (Lc 19, 1 ss.). La divisa rezaba: haceos amigos de la riqueza injusta (Lc 16, 9). En esta ambivalencia puede verse un signo de la «falta de sistemática» de Jesús: La renuncia a la riqueza —escribe H. Braun— no es una condición imprescindible para la salvación, pero en casos concretos puede ser conveniente. Esta falta de sistemática se puede atribuir a la situación social del movimiento de Jesús: carismáticos ambulantes desposeídos de todo podían condenar la riqueza fidedignamente. Pero, por ser mendigos carismáticos, se veían precisados a que sobrara para ellos algo de los productos de la tierra. Ambas cosas se complementan bien. La generosidad de algunos ricos podía fomentarse intranquilizándoles su conciencia moral a causa de sus riquezas. Se trataba, claro está, de «ricos mal vistos», de publicanos, prostitutas, marginados cuya riqueza no era nada clara. Su generosidad redundaba también en favor de los pobres. Sin embargo, los carismáticos ambulantes asentaban bien claramente su prioridad: «porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros y, si queréis, podéis hacerles bien. En cambio a mí no siempre me tenéis» (Mc 14, 7, cfr. Did 13, 4).

4.3.5. *Resumen:* Dentro de los movimientos religiosos de renovación, encontramos tres respuestas distintas al problema de la conservación de la existencia: una cooperativa superdisciplinada, un programa revolucionario de revuelta social y un carismatismo ambulante que vive de limosnas. Disciplina laboral, bandolerismo y mendicidad quedaron elevados a un plano superior y se impusieron por motivos religiosos. La crítica de la riqueza en los tres movimientos indica que su nacimiento estuvo condicionado por tensiones socio-económicas.

4.4. *Causas:* Señalemos, en primer lugar, un malentendido de las «explicaciones económicas». Frecuentemente tropieza uno con la idea un tanto ingenua de que la dificultad económica conduce a cambios de conducta y a actitudes de protesta, prevalentemente en los estratos sociales más bajos. En realidad, los hombres se ponen en actividad, ante todo, cuando amenaza un empeoramiento de su situación o hay mejoras a la vista: solamente el que conoce o puede anticipar niveles mejores de vida, reacciona sensiblemente frente a la pobreza y la miseria. También tienen efecto dinamizador las tendencias ascendentes y descendentes, que pueden darse en todos los estratos sociales. Así, en-

contramos en muchos movimientos de protesta —muchas veces en puestos de mando— gente perteneciente al estrato social más elevado y, en la mayoría de los casos, miembros de un nivel social superior sacudido en su posición. La comunidad de Qumran, por ejemplo, la formaron aristócratas de la clase sacerdotal desposeídos del poder. Los jefes del movimiento de resistencia de Hisquia hasta Juan de Giscala tuvieron frecuentemente unas relaciones sorprendentemente buenas (a veces de parentesco) con los estratos sociales más elevados de Jerusalén. Es verdad que Juan, el jefe de los rebeldes, era pobre a los comienzos (Bell 2, 585), pero procedía de una familia que, en otros tiempos, había estado bien situada (14). Uno de los dirigentes de la comunidad de Antioquía, Menahem, mencionado en Hech 13, 1, pertenecía al estrato más elevado de la sociedad por ser familiar del príncipe Antipas y pudo haber sido arrastrado a una con él en su caída y destierro.

Aunque los pobres pueden estar en la base de una agitación social (y aun esto no siempre), su motor más frecuente son los ricos venidos a menos o los grupos que los inquietan en su posición social. Por consiguiente, se han de tener en menor consideración la dimensión absoluta de la dificultad económica que su aumento en determinados estratos sociales, los límites establecidos de las capas sociales que las tendencias ascendentes y descendentes, las estructuras estáticas que los cambios sociales. Las causas de estos cambios socio-económicos fueron: catástrofes naturales, superpoblación, concentración de propiedades y sistemas competitivos de impuestos (15). Para gran parte de la población estos cambios significaban un aumento de dificultad socioeconómica.

4.4.1. La mayor parte de las *hambres* atestiguadas por Josefo coinciden en el siglo I a. C.: una sequía (65), un huracán (64), un terremoto (31), epidemias (29), un hambre (25). Marcos, no obstante, enumera en 13, 8 terremotos y hambres entre los signos del presente. El hambre en tiempo de Claudio está atestiguado en torno a los años 46/47 (Ant 20, 51 ss.; Hech 11, 28); del

---

(14) Así G. BAUMBACH: *Zeloten und Sikarier,* ThLZ 90(1965) 727-740, esp. 731.

(15) A propósito de la situación económica de Palestina en el siglo I d. C. cfr., ante todo, J. KLAUSNER: *Jesus von Nazareth,* Berlín, 1930, 231 ss.; F. C. GRANT (cfr. nota 1); J. JEREMÍAS (cfr. nota 1); F. M. HEICHELHEIM: *Roman Syria,* en T. FRANK (ed.), An economic survey of Ancient Rome IV, Baltimore 1938, 121-257; H. KREISSIG: *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges,* Berlín 1970.

mismo modo se producían generalmente en aquel tiempo problemas de abastecimiento. Herodes había mitigado las consecuencias de las catástrofes vendiendo sus propiedades privadas y rebajando impuestos (Ant 15, 299 ss.; 365). No sabemos nada acerca de otras ayudas estatales parecidas de la administración directa romana (desde el año 6 d. C.). Esto tuvo consecuencias funestas como lo demuestra el aumento del bandolerismo y de la resistencia en los años siguientes.

4.4.2. Debemos contar, además, con la posibilidad de una cierta superpoblación de Palestina. Aristeas (§ 113) puso de relieve la densa población de Palestina, Josefo la densidad demográfica de Galilea (Bell 3, 43; Vita 45). Desde luego, Galilea estaba más densamente poblada que las regiones vecinas por el norte y el este, gobernadas por Felipe. Felipe tenía de hecho 100 talentos de renta; Antipas, 200 (Ant 17, 318 ss.). Pero esto no revela mucho. Tiene más peso el resultado de la investigación del suelo: el 97 % de la tierra estaba cultivado en Galilea (16). En tiempo de Herodes parece ser que hubo necesidad de poblar nuevas llanuras: Herodes pobló de judíos regiones situadas fuera del patrimonio nacional judío (Ant 27, 23 ss.; Bell 3, 36) y cultivó con zonas de regadío nuevos territorios en el valle del Jordán (Ant 16, 145).

4.4.3. Una *progresiva concentración* de la propiedad agudizó probablemente en el siglo I d. C. la lucha por la distribución de la propiedad. Herodes se adueñó de muchas tierras por confiscación (Ant 13, 307). Los romanos vendieron posteriormente estas posesiones (Ant 17, 335; 18, 2). Los únicos compradores eran la gente que disponía de fuertes capitales. Los ricos se hacían más ricos todavía. Podían producir géneros para la exportación. La exportación de bálsamos estaba desde siempre en manos de la clase dominante (Diodor. II 48, 9; Bell 1, 361; Ant 15, 96). Los príncipes herodianos surtían de trigo las ciudades vecinas helenísticas (Hech 12, 20 ss.; Vita 119). El aceite se exportaba a Siria produciendo pingües ganancias (Bell 2, 591); los grandes de la tierra poseían, por supuesto, las regiones más fructíferas. Sólo de productos de los alrededores de Jamnia y Fasélida —heredadas más tarde por el estado romano— percibía Salomé, la hermana de Herodes, 60 talentos al año (Ant

---

(16) B. COLOMB/Y. KEDAR: *Ancient Agriculture in the Galilee Mountains,* IEJ 21(1971) 136-140.

17, 321). Perea y Galilea juntas, en cambios, producían «sólo» 200 talentos (Ant 17, 318 ss.). Florecía la exportación sobre la que se basaban los ingresos de los más grandes. Sólo así puede comprenderse el rápido incremento de la ciudad portuaria de Cesarea desde su fundación el año 10 a. C. La paz augusta favoreció el comercio. No es, por ende, casual que, en la parábola de los talentos —que presenta rasgos de Arquelao—, el adinerado prestamista contara con buenas relaciones extranjeras. Los grandes negocios sólo podían hacerse por medio de exportaciones. No se le debe añadir nada a la sentencia pesimista del final de la parábola: «Al que tiene, se le dará, y al que no tiene, se le quitará hasta lo que tiene» (Lc 19, 26).

4.4.4. La presión socio-económica es, ante todo, el resultado de una lucha por el *reparto de bienes* entre los sectores de la producción y de la explotación en la sociedad. En esta lucha no se enfrentan clases claramente delimitadas. Más bien la lucha va más lejos entre los grupos explotadores. «Elites» de poder romanas y aborígenes competían por la participación en la explotación del territorio. En esa competencia mutua estuvo posiblemente la razón determinante de la situación explosiva de Palestina. La importancia de los impuestos estatales se esclarece a partir de los sucesos acaecidos cuando Calígula intentó erigir su estatua en el templo de Jerusalén (39/40 d. C.).

A la vista de las manifestaciones de protesta tan largamente mantenidas, se temió entonces que «el abandono de la agricultura iba a traer como consecuencia inevitable el bandolerismo, porque ellos (es decir, los campesinos participantes en la manifestación) no podrían pagar los impuestos» (Ant 18, 274). Había, pues, frecuentemente deudas de impuestos que empujaban a abandonar el pueblo. Indefensos, se sentían entregados a sus acreedores (Mt 5, 25 s.). Una remisión de la deuda podía venir a ser el símbolo de la gracia divina (Mt 18, 23 ss.). Y el elogio del administrador infiel que perdona arbitrariamente las deudas a los deudores de su señor sólo se entiende si se valora como algo positivo a priori la remisión de la deuda (Lc 16, 1 ss.). Los entrampados podían encontrar amparo entre los militantes de la resistencia de cuyo programa formaba parte la liberación de las deudas, como lo demuestra la destrucción del archivo de deudas en Jerusalén (Bell 2, 427). Rechazaban por principio el pago de los impuestos si no eran para Yahvé. Explicaban como «profanación que siguieran pagando los impuestos a los romanos y reconocieran como a señores fuera de Dios, a hombres mortales» (Bell 2, 118). Esto era, desde luego, una consecuencia radical

sacada del primer mandamiento; de este modo pensaba solamente una minoría.

De numerosas quejas se desprende que, en general, los impuestos eran considerados agobiantes: después de la muerte de Herodes, pidieron a su sucesor la abolición de determinados impuestos (Ant 17, 205). Se quejaron ante Augusto de los elevados impuestos personales (Ant 17, 308). A una con los sirios rogaron a Tiberio que disminuyera los impuestos (Tac. Ann. II, 42). Los judíos tenían, a este respecto, toda la razón. Augusto había remitido una cuarta parte de los impuestos en Samaría, pero no en las provincias del patrimonio judío porque aquí llegaron a producirse sublevaciones después de la muerte de Herodes (Ant 17, 319). El peso de los impuestos gravitaba sobre ellos como un castigo. No es extraño que, como protesta contra el pago de los impuestos, se formara entonces un movimiento de resistencia (Ant 18, 4).

La denegación de los impuestos fue también después la ocasión decisiva para la sublevación judía (Bell 5, 405; 2, 405). Reducciones de impuestos en tiempo de Herodes (Ant 15, 365; 16, 64), de Vitelio (Ant 18, 90) y Agripa I (Ant 19, 299) demuestran lo agobiantes que eran. Servían a la finalidad de suavizar tensiones sociales y políticas. La situación se empeoró probablemente para la población también aquí si es que pueden considerarse sintomáticas las circunstancias de los nuevos asentamientos judíos de Batanea, donde los recién venidos gozaron de exención de impuestos en tiempo de Herodes. Esto formaba parte de las ineludibles ventajas iniciales de los recién venidos. Bajo su sucesor Felipe se cobraron contribuciones insignificantes (Ant 17, 23 ss.). Agripa I y II «los abrumaron a impuestos». pero en eso les superaron todavía los romanos (Ant 17, 28).

A los impuestos estatales se añadieron los religiosos. La fuente de ingresos más importante de los sacerdotes, los diezmos, no era precisamente una exigencia teórica. Para los fariseos formaba parte de su programa (Lc 18, 12; Mt 23, 23). Había verdaderas batallas campales a la hora del reparto: «Los sacerdotes fueron tan lejos finalmente en su insolencia y osadía que no vacilaban en enviar a sus siervos a las eras y hacer confiscar los diezmos debidos a los sacerdotes. Esto tenía como consecuencia que los más pobres de entre los sacerdotes morían de indigencia». (Ant 20, 181; cfr. 20, 206 s.).

En los agitados tiempos anteriores a la guerra judía los ingresos se recortaron francamente. Por eso la discusión en torno a ellos se hizo todavía más rabiosa. El interés de la aristocracia de Jerusalén por los diezmos se desprende del hecho

de haber enviado, justamente a comienzos de la guerra judía, una comisión a Galilea que, entre otras cosas, debía recaudar los diezmos (Vita 12). Más decisiva que la suma cuantitativa de los tipos de impuestos era su competencia mutua: los romanos poseían el poder militar para imponer sus exigencias en materia de impuestos, la aristocracia sacerdotal tenía recursos ideológicos para cobrarlos. Se seguían de esto dos consecuencias. Primero: cuanto menores eran los recursos políticos reales de la aristocracia local, más tenían que compensar a base de énfasis legitimatorio lo que faltaba de fuerza real. El énfasis legitimatorio lo producían acentuando la ley, puesto que la ley garantizaba y legitimaba por voluntad de Dios la base de subsistencia de la aristocracia sacerdotal. En su interés subyacía objetivamente un cierto rigorismo leguleyo. Los aristócratas saduceos y los fariseos, estrictos de la ley, dos partidos enemistados en otro tiempo; iban aquí cogidos del brazo, de forma que sus discusiones pudieron entrar en receso en el siglo I d. C.: lo que los fariseos propagaban por razones religiosas (p. ej. el pago de los diezmos) tenía que agradar a los aristócratas sacerdotales meramente por razones económicas. En cambio, el movimiento liberal de Jesús era contrario a los intereses objetivos de la aristocracia ya que minaba la ley desde dentro cuando reclamaba privilegios sacerdotales para sus carismáticos (Mc 2, 23 ss.; Did 13, 3 ss.), cuando negaba la obligación de pagar impuestos religiosos y pagaba los impuestos de la Iglesia sólo por razones convencionales (Mt 17, 24 ss.; 23, 23).

Otra consecuencia de la mutua competencia de ambos sistemas de impuestos era que tenían que servir al etnocentrismo y la xenofobia de la aristocracia a fin de poder desviar hacia los romanos la agresividad alimentada por el reparto injusto de bienes. La aristocracia jugaba aquí con fuego y Agripa la hizo, con mucha razón, responsable de las agitaciones, si bien Josefo, adepto al partido, minimiza estos reproches (Bell 2, 336 ss.). Aun concediendo que la aristocracia fue capaz de interesarse de ese modo por un acuerdo con los romanos, difícilmente podría prescindir, por razones políticas, de los romanos como objeto de hostilidad nacional. También aquí iba contra corriente el movimiento de Jesús. Este admitía en su movimiento a los odiosos cobradores de impuestos y hablaba de amor a los enemigos y de reconciliación. En la discusión sobre el tributo al César formulaba así su actitud pacifista: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17). Esto se suele aplicar en el sentido de dar al Estado contribuciones materiales y a Dios las obligaciones religiosas inmateriales, pero también podría signifi-

car la obligación de pagar al César los impuestos y a Dios los diezmos (y otras contribuciones). En todo caso, Jesús rechazó la consigna del movimiento de resistencia, según la cual la soberanía única de Dios contradice al pago de los impuestos a los romanos.

Fijemos posiciones: Por la competencia mutua de los dos sistemas de impuestos quedó constantemente en duda la legitimidad de los impuestos estatales. La dualidad de impuestos pudo ser ya de por sí gravosa, pero su ilegitimidad tenía que provocar la rebelión. La problemática de la legitimidad empalmó inmediatamente los problemas económcos con los religiosos y, por lo tanto, con el problema de la soberanía de Dios y de la elección del pueblo. La situación económica se interpretó a la luz de esta tradición.

4.5. *Resumen:* La paz romana de la época augusta tuvo para Palestina repercusiones positivas en el comercio y en la economía que condujeron a cambios en la estructura socio-económica del país. Por un lado, nuevos grupos se encaramaron a los estratos sociales más altos, por ejemplo, los grupos asociados a los herodianos (Mc 3, 6; 12, 13); por otro lado, la situación empeoró para mucha gente sencilla. Procesos ascendentes y descendentes sacudieron valores y normas tradicionales y suscitaron un ansia de renovación. Uno de los movimientos de renovación fue el de Jesús. Encontramos en él tanto miembros y simpatizantes de las nuevas capas sociales altas —la mujer de Cusa, el administrador herodiano (Lc 8, 3), un familiar de Antipas (Hech 13, 1), Zaqueo, el jefe de publicanos (Lc 19, 1 ss.)—, como ciudadanos de capas sociales intermedias a los que amenazaban las deudas y el hundimiento: campesinos, pescadores, artesanos. Entre éstos había frecuentemente razones para dejarlo todo.

Las distintas muestras de comportamiento socialmente desarraigado en los movimientos intrajudíos de renovación estaban, sin duda, condicionados por la economía. Pero, una vez que estaban situados socialmente, podían asociarse a otras motivaciones e ideologías. Con todo, la continua crítica de la riqueza y de la propiedad en los tres movimientos de liberación demuestra que los motivos económicos no desaparecieron nunca del todo. Tales motivos tampoco se pueden excluir en el movimiento de Jesús. Para enjuiciarlos es importante tener presente que la miseria que pasan las capas inferiores de la sociedad no basta por sí sola para explicar la dinámica social y religiosa de Palestina en el siglo I. La amenaza de la miseria produjo frecuen-

temente más rebeldía que su presencia. Y lo insoportable se ha soportado siempre en la historia por tiempo sorprendentemente largo. Por tanto, el ambiente social de los movimientos intrajudíos de renovación del siglo I d. C. no fue tanto la capa social más baja cuanto una capa intermedia marginal que reaccionó de modo especialmente sensible ante los procesos ascendentes y descendentes que se perfilaban.

5. Factores socio-ecológicos

La oposición ciudad-campo vino a ser un factor importante del desarrollo social a partir, lo más tarde, del florecimiento de las ciudades en la época helenista. Lo mismo puede afirmarse de Palestina, aunque la estructura socio-ecológica del país no puede reducirse a la fórmula de oposición ciudad-campo. Por una parte hay que distinguir entre las ciudades-repúblicas helenísticas y la metrópoli judía (y otros lugares más pequeños), por otra parte, entre comarcas pobladas y zonas montañosas y desérticas impracticables (17).

5.1. *El fenómeno:* El movimiento de Jesús estuvo anclado originariamente en el campo. Era un movimiento galileo (cfr. Mc 14, 70; Hech 1, 11; 2, 7). La tradición sinóptica está localizada en pequeños lugares, a menudo anónimos, de Galilea. Silencia los lugares mayores como Séforis, Tiberias, Qanah, Jotapata o Giscala. Corozaín sólo se menciona para condenarla a los infiernos (Mt 11, 20). Es más curioso todavía que, cuando se mencionan ciudades helenísticas, Jesús recorre el territorio circundante, y no las ciudades mismas. Toca las «aldeas de Cesarea de Felipe» (Mc 8, 27), la «región de Tiro» (Mc 7, 24.31), el «país de los gerasenos» (Mc 5, 1). Atraviesa la Decápolis, sin entrar en las diez ciudades mismas (Mc 7, 31). Esta circunscripción a las zonas circundantes de las ciudades podría ser histórica porque está en contradicción con el estado de cosas del tiempo

(17) Una interpretación de la historia de la Religión israelita desde la perspectiva del conflicto ciudad-campo puede verse en: L. FINKELSTEIN, *The Pharisees. The sociological backgrounds of their faith*, Philadelphia, 1938. M. ROSTOVZEFF: *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, Leipzig, 1931, ha puesto de relieve la importancia del conflicto ciudad-campo para toda la historia de lo social en la antigüedad tardía. He presentado un ensayo de interpretación de algunos aspectos de la actividad de Jesús a partir de este conflicto en: *Die Tempelweissagung Jesu*, Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land, ThZ 32(1976) 144-158.

postpascual: poco después había una comunidad en Tiro (Hech 21, 3 s.). Originariamente el movimiento se circunscribía al campo. Oímos hablar mucho de campesinos, pescadores, viñadores y pastores y muy poco de artesanos y comerciantes. También son raras las personas instruidas. Hay que hacerlas venir de Jerusalén para que actúen en Galilea (Mc 3, 22; 7, 1). Con Jerusalén se tiene una relación ambivalente. Por una parte, la metrópoli se convierte pronto en el centro del movimiento, por otra parte, saben hablar mal de ella a conciencia: mató siempre a los profetas enviados a ella (Lc 13, 33 ss.). Su templo debe hacer sitio a otro nuevo templo (Mc 14, 58). Se ha degradado a cueva de ladrones (Mc 11, 15 ss.). Este fenómeno —el arraigamiento rural del movimiento de Jesús con la simultánea ambivalencia respecto de Jerusalén— puede explicarse, a mi modo de ver, a partir del conflicto ciudad-campo, máxime teniendo en cuenta que no faltan analogías.

5.2. *Analogías:* Cada uno de los movimientos de renovación puede ensamblarse con las diversas estructuras ecológicas: los esenios tenían su centro en el desierto; los celotes, en escondrijos montañosos; el movimiento de Jesús, en el campo densamente poblado. El desierto era de gran importancia entre los movimientos proféticos. La distancia de Jerusalén era común a todos.

5.2.1. El *Bautista* se presentó en el desierto e hizo revivir viejos sueños de la salvación esperada del desierto (Is 40, 3; Mc 1, 3). Su actuación ascética contrastaba conscientemente con la vida suntuosa de las clases altas de las ciudades (Mt 11, 7 ss.). El movimiento de Jesús fue originariamente una excisión del movimiento del Bautista. La diferencia consistía precisamente en que no se separaba de los hombres y no observaba ninguna regla ascética (Mt 11, 19; Mc 2, 18). Otros profetas conducían a sus partidarios a través del desierto hasta el monte de los Olivos. Prometió que, a una orden suya, los muros de Jerusalén se derribarían (Ant 20, 170 cfr. Bell 2, 261 ss.; Hech 21, 38). Es curioso que Jerusalén fue considerada ciudad enemiga, la nueva Jericó, que había de ser todavía conquistada.

5.2.2. También los esenios se habían retirado al desierto para preparar allí el camino al Señor (Is 40, 3 citado en 1 QS 8, 13 s.). Esto lo entendían en estricto cumplimiento de la ley. Otros vivían diseminados en territorio judío. Es verdad que Josefo aseguraba que se les podía encontrar en todas las ciudades

(Bell 2, 124). Pero Josefo llama frecuentemente ciudades a los pueblos de su patria. Filón juzga con más objetividad cuando escribe: habitan sobre todo en pueblos (Probus 76).

5.2.3. Los *grupos de resistencia* tenían su asiento claramente en el campo. Ya las agitaciones que siguieron a la muerte de Herodes tuvieron lugar fundamentalmente aquí (Ant 17, 269 ss.). Invadieron Jerusalén después de que la población rural había afluido allá para la fiesta de Pentecostés. Después de sofocada la sublevación, los jerosolimitanos se disculparon con que «sencillamente la audacia de los forasteros había tenido la culpa de eso» (es decir, de la sublevación), «pero ellos mismos habían sido más bien sitiados a una con los romanos y nunca se les habían pasado por las mientes la idea de sitiar a los romanos» (Ant 17, 293). Desde entonces aumentaron los romanos, en los días de fiesta, sus efectivos militares. No obstante, siempre se provocaban agitaciones con la afluencia de la población rural (cfr. Bell 2, 225; Ant 20, 165; 20, 208 ss.). La población rural era, por lo general, más rebelde que la de la ciudad. Jefes de la resistencia venían de Galilea, como Judas el Galileo (Bell 2, 118), operaban en Idumea y Arabia, como Ptolomeo (Ant 20, 5) o en Samaría y Judea, como Eleazar, hijo de Dineo (Ant 20, 121). La aristocracia de Jerusalén fue víctima de dicho terrorismo en acciones cuidadosamente preparadas, sea por asesinato (Ant 20, 164 s.), sea por captura de rehenes para liberar a militantes de la resistencia apresados (Ant 20, 208 ss.). Durante la sublevación judía se infiltraron a tropel en Jerusalén. Cuatro grupos campesinos tiranizaron a la población ciudadana sospechosa de amistad con los romanos: galileos, a las órdenes de Juan de Giscala (Bell 4, 121 ss.; 559); judíos, a las órdenes de Simón, hijo de Gioras (Bell 2, 652; 4, 503); celotes, a las órdenes de Eleazar (Bell 4, 135 ss.) —aquí se trata, según creo, de sacerdotes rurales— y un grupo de idumeos (Bell 4, 224 ss.). Su terrorismo es comprensible sólo si pudo desfogarse en él un odio largamente enquistado contra la población ciudadana. Política y militarmente hablando era irracional.

5.3. *Intenciones:* En el programa de todos los movimientos de renovación puede comprobarse una distancia respecto de las ciudades helenísticas, así como una actitud ambivalente frente a Jerusalén. Se afirmaba la santidad de Jerusalén. Pero esta santidad no se daba por presente sino por perdida y cuanto más se confrontaba la idea de la ciudad santa con su realidad, más radical resultaba la crítica.

5.3.1. Según Filón los *esenios* juzgaban a las ciudades (helenísticas), desde el punto de vista de su cultura, de modo francamente pesimista. Tenían miedo a los peligros de la civilización como a un bacilo contagioso (Probus 76). Verosímilmente se mezcla en las palabras de Filón un poco de nostalgia por la vida sencilla —en Alejandría estaban vivos los idilios de Teócrito—; el miedo, no obstante, de los esenios a contactar con el gran mundo está bien observado (cfr. 1 QS 5, 14 s.). Jerusalén también formaba parte del mundo impuro. Es verdad que enviaban exvotos al templo. Pero no participaban del culto sacrificial; más bien rechazaban el culto como algo impuro (Ant 18, 19; Cd 4, 18 V, 6; 1 QpHab 12, 7, passim). Sacerdotes ilegítimos habían profanado la ciudad. Esperaban una transformación radical y se deleitaban con la perspectiva, un tanto extraña, de una ciudad santa en la que estuviera prohibida toda actividad sexual (CD 12, 1).

5.3.2. Un miedo declarado al contacto con las ciudades helenísticas se atribuye también a los militantes *de la resistencia.* Según cuenta Hipólito, el padre de la Iglesia, celotes y sicarios (dos nombres de grupos de resistencia) no iban a ninguna ciudad «para que nadie pase por una puerta sobre la que hay estatuas» (Adv. haer. 9, 26). Una prohibición tan radicalizada de las imágenes servía para fundamentar el miedo al contacto. La motivación era etnocéntrica. Querían defender con ahínco las normas judías. Tenían muchísimo afecto a Jerusalén. Querían volver a instaurar en ella —con violencia, si era menester— la situación justa. Los celotes en Jerusalén se llamaban a sí mismos orgullosamente «bienhechores y salvadores de la ciudad» (Bell 4, 164). El templo fue sometido a una reforma radical. Por primera vez, desde que Herodes subió al poder, era sumo sacerdote un hijo de Sadoq. Su rasgo característico es que procedía del campo (Bell 4, 155 s.). La afrenta contra las familias de los sumos sacerdotes de la ciudad fue inmensa.

5.3.3. También en el *movimiento de Jesús* se guardó al principio una gran distancia respecto de las ciudades helenísticas. Tiene que haberse dado en su seno una corriente que exigía una limitación de todas las actividades al territorio interior judío. Una frase evangélica prohíbe llegarse a los paganos o a la ciudad de los samaritanos (Mt 10, 5 s.); otra profetiza que no se acabará ni siquiera con las «ciudades» de Israel antes de que llegue el Hijo del Hombre (Mt 10, 23). Sin embargo, la actitud con las ciudades-repúblicas limítrofes era distinta que en los otros movi-

mientos de renovación. Podían ser puestas como modelos: se esperaba de Tiro y Sidón más disposición a la conversión que de Corozaín y Betsaida (Mt 11, 20 s.); se evocaban ejemplos veterotestamentarios positivos: la viuda de Sarepta y Naamán, el Sirio (Lc 4, 24 ss.). Desde luego, había también mucha desconfianza: el relato de la sirofenicia demuestra cuántos prejuicios había que superar para que se congregaran juntos unos hombres que se habían insultado hasta entonces con nombres de animales (Mc 7, 24 ss.). Pero muy pronto se misionó ya en Samaría y Siria (Hech 8, 1 ss.; 11, 20). Y esta misión (también entre paganos) fue fundamentalmente aceptada por todos, si bien no todos participaron activamente en ella (Gal 2, 1 ss.). La actitud abierta a las ciudades helenísticas modificó la actitud frente a Jerusalén: Jerusalén era considerada la meta de la peregrinación escatológica de todas las naciones. El templo iba a ser casa de oración para todos los paganos (Mc 11, 17). También para las comunidades helenísticas, Jerusalén siguió siendo el centro (Gal 2, 17 ss.; 1 Cor 16, 3; Rom 15, 25). Pero había dejado de ser la ciudad tímidamente ensimismada en su santidad frente a todos los paganos. Jerusalén era el centro de un Judaísmo universalista.

5.4. *Causas:* Los movimientos decisivos de renovación —prescindimos por ahora del fariseísmo— estaban arraigados en las zonas rurales y marcados por tendencias antijerosolimitanas. Como el fenómeno estaba muy difundido en la sociedad, vamos a estudiar las causas de carácter colectivo: primero, las circunstancias que condicionaron la actitud política y religiosamente conservadora de la capital, Jerusalén; luego, los condicionamientos de la actitud rebelde del campo.

5.4.1. La causa del *conservadurismo de los jerosolimitanos* pudo estar en la variedad de intereses materiales que tenían a toda la población pendiente del templo. Esta vinculación creó un parcial acuerdo de intereses entre las capas alta y baja de la sociedad: ambas se aprovechaban del statu quo. Por eso Jerusalén, fuera de los tiempos festivos en que se llenaba de población rural, era una ciudad relativamente tranquila. La guarnición romana aumentaba sus efectivos con una cohorte más, sólo los días de fiesta (Bell 2, 224).

a) Casi todos los jerosolimitanos dependían indirectamente del templo: ganaderos, cambistas, curtidores y zapateros vivían de él. Los peregrinos llevaban dinero a la ciudad y necesitaban los servicios obligados de la ciudad. La economía se basaba en el

movimiento de los forasteros de motivación religiosa. Por lo demás no había fuentes importantes de ingresos. Los alrededores no eran muy feraces. No había industrias. Las grandes vías comerciales corrían a lo largo de la costa o en la región al este del Jordán. De todos modos, prejuicios religiosos dificultaron el comercio. Había límite de importación para los géneros paganos de lujo (Sab 14b; jPes. 27d, 54 ss.; jKeth 32c, 4 ss.). Tabúes rituales inhibían el comercio ganadero (Ant 12, 145 s.). Incluso la venta de productos agrícolas a los paganos era discutida (CD 12, 8 ss.). Eran discriminados los oficios activadores del comercio, como arrieros y camelleros (Quid IV, 14, 2, cfr. Aristeas § 114). No había en Jerusalén una capa social influyente que activara el comercio y fuera capaz de constituir, con su aperturismo al mundo, un contrapeso al etnocentrismo y la xenofobia. El aristócrata jerosolimitano Josefo expresa esto claramente: No conocemos «el comercio ni el tráfico que éste proporciona» (c. Ap. 60). Anteriormente había estado Jerusalén, al menos como capital, en constante comercio con el mundo exterior. Pero desde que los romanos se adueñaron del poder, vino a ser Cesarea la sede de los órganos de la administración estatal. La importancia religiosa de la ciudad tenía que acentuarse cada vez más. Sin ésta era Jerusalén incapaz de subsistir. Jerusalén era una ciudad sin bases ciudadanas.

b) Una parte no insignificante de la población dependía directamente del templo. El templo pagaba buenos sueldos. Así una vez hicieron huelga los trabajadores del templo para lograr una subida salarial del 100 % (b. Joma 38a). También se pagaba el salario por horas (Ant 20, 220). La importancia social del templo como patronal máxima de Jerusalén se desprende de la obra del templo que duró desde 20/19 a. C. hasta 62/64 d. C. Herodes contrató al principio 11.000 albañiles (Ant 11, 390). Al final de la construcción eran, según Josefo, 18.000 y había que buscar para ellos puestos de trabajo (Ant 20, 219 s.). El aumento de los ocupados es tanto más asombroso cuanto que los trabajos de ampliación ya se habían terminado en tiempo de Herodes. ¿Daba ocupación el templo a más hombres de los estrictamente necesarios? Ya en tiempo de Herodes la obra del tempo tenía el carácter de programa de ocupación laboral: podía dar ocupación a 1.000 sacerdotes pobres y utilizar a precio económico el tesoro del templo.

c) Además ofrecía el templo ventajas jurídicas a toda la ciudad: apelando a la santidad de la ciudad, se podía solicitar

disminución de impuestos. Un decreto ficticio del rey sirio Demetrio con amplias exenciones de impuestos, muestra a dónde iban encaminados los deseos de los jerosolimitanos (1 Macc 10, 25 ss.). Están atestiguadas dos veces disminuciones de impuestos para Jerusalén: la primera vez, el legado sirio Vitellius hizo remisión de los impuestos sobre la venta de las frutas vendidas en el mercado de Jerusalén (Ant 18, 90); la segunda vez, Agripa I renunció a un impuesto sobre la renta que gravaba las casas de Jerusalén (Ant 12, 299). Estas disminuciones de impuestos manifiestan una preferencia de la ciudad sobre el campo... un premio por el buen comportamiento político.

Resumamos: La actitud moderada de los jerosolimitanos se apoyaba en intereses comunes del pueblo y de la aristocracia en el statu quo de ciudad y templo. Por el contrario, todos los movimientos de liberación arraigados en el campo estaban necesariamente en oposición al templo, que representaba el sistema social y religioso establecido. Jesús profetizó su pronta destrucción y restauración. Los esenios rechazaban el culto sacrificial en el templo. Los celotes asesinaron a una gran parte de la aristocracia del templo y llevaron a cabo una reforma transcendental del mismo. La población ciudadana de Jerusalén no pudo interesarse por semejantes cambios. Cuando se promovían en ella agitaciones, se trataba generalmente de la defensa del statu quo contra abusos de los romanos. Defendían la ciudad del templo contra la profanación de los emblemas paganos y se resistían al uso del dinero del templo para usos profanos (Ant 18, 55 ss.; Filón leg ad Gai 276 ss.; Ant 18, 60 ss.; Bell 2, 293 ss.). Como los movimientos de liberación no aceptaban el templo y eran así contrarios a los intereses de los jerosolimitanos, les resultaba difícil afincarse en Jerusalén. Lo mismo le pasó al movimiento de Jesús. La predicación de un templo nuevo, no hecho con las manos, no respondía, desde luego, a los intereses de los que vivían directa o indirectamente pendientes de la obra del templo.

5.4.2. *La actitud rebelde del campo* no es tan fácil de explicarla como el modo de proceder moderado de los jerosolimitanos...; no es fácil porque tenemos menos noticias acerca de la situación en el campo. Algunas causas, no obstante, se pueden entrever:

a) El campo era más difícil de controlar. El ejército romano estaba concentrado en las ciudades (Cesarea, Samaría, Jerusalén). Raras veces se llegaban hasta las cuevas de las montañas

en las que tradicionalmente —desde David hasta los Macabeos— habían encontrado su escondrijo bandoleros y rebeldes. Aquí encontraron los militantes de la resistencia una posición inicial estratégicamente ventajosa (Ant 14, 421 ss.; 15, 346 ss.; Bell 4, 512 s.). El movimiento de Jesús también pudo expandirse al principio con éxito en el campo. Jesús fue apresado y muerto precisamente en Jerusalén.

b) El campo judío habitado era, en su mayor parte, territorio fronterizo. En cambio Jerusalén estaba en medio de la región de Judea. Por lo demás, nunca hubo mucha distancia hasta las ciudades-repúblicas helenísticas limítrofes: Ascalón, Ptolemaida, Tiro y Sidón estaban al oeste, las «Diez ciudades» al este. Todas estas ciudades tenían minorías judías. Frecuentemente no vivían éstas en las ciudades mismas, sino en su entorno. (Esta es una buena razón de por qué Jesús se llegaba siempre a los alrededores solamente y nunca a las ciudades mismas). Esta circunstancia se desprende de dos acontecimientos: cuando estalló la guerra judía estaban los judíos fuera de los muros de la ciudad de Escitópolis. Aquí fueron asesinados en un bosquecillo (2, 466 ss.). Tenemos noticia, además, de un conflicto con los filadelfenses. El punto de batalla eran los pueblos en el sector de la ciudad (Ant 20, 2 ss.). La población rural vivía, por lo tanto, frecuentemente en la cercanía inmediata de culturas extranjeras. Estas zonas fronterizas son un terreno abonado para tendencias nacionalísticas y liberales.

Las nacionalísticas afloraban en los movimientos de resistencia que operaban en el campo. Estos dirigían sus acciones no sólo contra los romanos, sino también contra la población extranjera fronteriza... así Hezequías (Ant 9, 159 s.) y Tolomeo (Ant 20, 5). En cambio, el movimiento de Jesús mostró tendencias liberales. Remisamente se fue abriendo a los extranjeros. Piénsese en el relato milagroso del centurión pagano (Mt 8, 5 ss.) y de la sirofenicia (Mc 7, 24 ss.). Cuando Jesús rechaza, al principio, rotundamente a la sirofenicia aludiendo a la preeminencia de los israelitas, están repercutiendo ahí las tensiones entre los grupos étnicos de la región fronteriza galilea.

c) La depresión económica era probablemente mayor en el campo que en la ciudad. La carta de Santiago se queja de flagrante injusticia contra los agricultores (Sant 4, 4). La parábola de los viñadores ilustra la tendencia rebelde de los arrendatarios de grandes fincas rurales. Los papiros de Zenón demuestran que podía ocurrir la denegación de tributos a los propietarios ausen-

tes (CPJ 6; PSI 554). El absentismo de los señores que se aprovechaban del trabajo de los campesinos incrementó frecuentemente las agresiones de éstos contra ellos. Un tal Crispo, por ejemplo, tenía fincas en la región al este del Jordán, pero vivía en Tiberias (Vita 33). Josefo vivía en Roma, pero poseía una finca en la gran llanura (Vita 422). Las parábolas presuponen la ausencia de los propietarios (Lc 16, 1 ss.; 13, 6 ss.; 19, 1 ss; Mc 12, 1 ss.). Este absentismo, es verdad, fomentó el paso de esclavos a colonos (18), pero era perjudicial para los arrendatarios: los propietarios ausentes —a veces extranjeros— se interesaban sólo por el beneficio inmediato y menos por la prosperidad de sus posesiones.

5.4.3. Tensiones entre ciudad y campo contribuyeron al fracaso del movimiento de Jesús en su primera presentación en Jerusalén. Esto se desprende del relato de la pasión. El Sanedrín se puso de acuerdo en no detener a Jesús durante la Pascua: «no sea que haya agitación entre el pueblo» (Mc 14, 2). Por «pueblo» se puede entender solamente el pueblo campesino que afluía a la fiesta. Porque la población ciudadana de Jerusalén estaba siempre presente. Según la descripción de la entrada triunfal en Jerusalén, Jesús tenía simpatías entre los peregrinos de la fiesta. En cambio su movimiento era ya sospechoso para los agentes del orden porque venía de Galilea (Mc 14, 67.70). Por sí mismo este movimiento es sólo un caso especial entre las agitaciones que, contra su voluntad, se filtraban siempre del campo a la ciudad.

Contra Jesús se formulaban dos reproches: su pretensión mesiánica y la predicción contra el templo. La aristocracia estaba interesada por saber si era el Mesías (Mc 14, 61 s.; 15, 31). Recalcaba, como Pilato (Mc 15, 2), los aspectos políticos de su comportamiento. En cambio, la predicción contra el templo la formulan acusadores anónimos, supuestos voceros del pueblo (Mc 14, 58; 15, 29 s.). Los que trabajaban en la obra del templo, por ejemplo, tenían que estar intranquilos por la anunciada destrucción del templo..., ¿por intervención divina? ¿por sabotaje? ¿quién podía saberlo? Otros estaban vinculados al templo por otros intereses. De aquí la probabilidad de que Jesús cayera

---

(18) Cfr. N. BROCKMEYER: *Arbeitsorganisation und ökonomisches Denken in der Gutwirtschaft des römischen Reiches, Diss.* Bochum 1968. A propósito de Palestina en concreto, cfr. M. HENGEL: *Das Gleichnis von den Weingärtnern* Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, ZNW 59(1968) 1-39; acerca del absentismo allí, cfr., pp. 21 s.

en conflicto no sólo con la aristocracia local y con los romanos, sino también con el pueblo de Jerusalén. Su conflicto no es reducible a la fórmula de un conflicto entre capas altas y bajas de la sociedad. Fue recubierto por factores socio-ecológicos. El pueblo jerosolimitano lo rechazó (Mc 15, 11). Un miembro de las clases pudientes, José de Arimatea, simpatizó con él (Mc 15, 42).

Más tarde el movimiento de Jesús arraigó en Jerusalén donde estuvo representado por grupos marginales: de una parte, por gente que se había trasladado de Galilea a Jerusalén (como Pedro y Santiago, Gal 2, 18 ss.), de otra parte, por helenistas, es decir, por judíos de la diáspora de habla griega (Hech 6, 1 s.; Mc 15, 21). Entre ambos grupos hubo tensiones, probablemente debido a una diferencia de nivel socio-económico. Los pescadores y campesinos trasladados de Galilea estaban peor situados económicamente que los establecidos en Jerusalén por piadosos motivos a fin de no tener que vivir lejos de la ciudad santa. No es, desde luego, casualidad que un judío de la diáspora de la comunidad de Jerusalén hiciera una donación considerable (Hech 4, 36). Los bienhechores quieren frecuentemente influir en la distribución de sus donaciones. Esto parece que pasó también en la comunidad de Jerusalén. Los helenistas (19), entre los que suponemos que estaba la mayor parte de los bienhechores, se quejaron de que a sus viudas les llegaba demasiado poco en el reparto de subsistencias. Esta discusión fue, según Lucas, ocasión de una separación entre los grupos a nivel de organización (Hech 6, 1 ss.). La discusión fue «resuelta» desde fuera; el grupo de los helenistas fue expulsado de Jerusalén (Hech 8, 1). Pero las comunidades fundadas por ellos en el extranjero siguieron socorriendo a los «pobres» de Jerusalén (Hech 1, 27 ss.; Gal 2, 10). La diferencia de nivel económico entre ambos grupos persistió.

5.5. *Resumen:* El movimiento de Jesús arraigó, como otros movimientos intrajudíos de renovación, en el interior del país judío. Puede constatarse un comportamiento ambivalente tanto de cara a la metrópoli judía como a las ciudades-repúblicas helenísticas. Por una parte, se mantuvo fija la posición central de Jerusalén; por otra parte, se rechazaba la imagen actual del templo, el centro de Jerusalén. Por una parte, eran desconfiados respecto de la población helenística; por otra, estaban sorprendidos de su aperturismo. Muy pronto vinieron a ser las ciuda-

---

(19) Acerca de éstos, cfr. M. HENGEL: *Zwischen Jesus und Paulus.* Die Hellenisten, die "Sieben" und Stephanus, ZThK 72(1975) 151-206.

des el centro del nuevo movimiento. En Jerusalén surgió una importante comunidad local, después también en Damasco, Cesarea, Antioquía, Tiro, Sidón y Ptolemaida (Hech 9, 10 ss.; 10, 1 ss.; 11, 20 ss.; 21, 3 ss.; 27, 3). En las ciudades helenísticas encontró el movimiento de Jesús las puertas abiertas porque podía ofrecer una solución a las tensiones entre judíos y paganos: un Judaísmo universalista que estaba abierto hacia afuera.

6. Factores socio-políticos

6.1. *El fenómeno:* Josefo calificó de «teocracia» la forma de gobierno judía, es decir, literalmente, de «Reino de Dios» (c. Ap. 2, 165). Teóricamente Dios mismo estaba en la cúspide. Esto está conforme con las antiguas tradiciones israelitas (cfr. 1 Sam 8, 7; Ps 47; Is 33, 22; Sof 3, 15). Pero de hecho el «reino de Dios» era reino de la aristocracia sacerdotal. Así, pues, no hay contradicción cuando Josefo, en otro pasaje, llama «aristocracia» a la forma judía de gobierno (Ant 20, 229): los sacerdotes tenían la pretensión de ser los representantes del reino de Dios. No todos admitían esto. La tensión entre la pretendida teocracia y la aristocracia fáctica vino a ser terreno abonado de movimientos teocráticos radicales en los que la teocracia de Yahvé se jugó la última baza contra sus mediadores teocráticos y sus aliados, o sea, contra sacerdotes y romanos. El movimiento de Jesús fue también un movimiento teocrático radical de éstos. Proclamó el reino de Dios inmediatamente inminente. Y como siempre que se da la vuelta... este reino de Dios significaba el final de cualquier otra soberanía, incluso de la soberanía de los romanos y de los sacerdotes. El conflicto con ellos está bien atestiguado. En la ejecución de Jesús colaboraron los dos grupos. Más tarde parece ser que se distendió la relación con Roma. No hay que hacerles responsables de ninguna de las persecuciones conocidas: la ejecución de Esteban fue un linchamiento (Hech 7, 51 ss.); la de Santiago sucedió en tiempo del rey Agripa I (Hech 12, 1 ss.). Santiago, el hermano del Señor, fue ejecutado a instancias del Sumo Sacerdote, estando provisionalmente vacante el puesto de procurador. Los romanos reprobaron su proceder y lo removieron de su cargo (Ant 20, 197 ss.). Parece ser, más bien, que defendieron a los cristianos también en otras ocasiones: Pablo fue preservado de un atentado asesino por un oficial romano (Hech 23, 12 ss.). El decurión Cornelio ingresó en el nuevo movimiento (Hech 10, 1 ss.). En la agitada Palestina el

movimiento de Jesús formaba parte, más bien, de los grupos conciliadores y moderados. Pero esta sentencia se impuso entre las autoridades romanas poco después de la muerte de Jesús.

6.2. *Analogías:* Ya en Hech (8, 36 ss.) se compara al movimiento de Jesús con los movimientos de Judas y Teudas, y tiene que marcar sus líneas divisorias contra otros «mesías» y «profetas» (Mt 24, 24 ss.). Entre estas analogías se pueden distinguir dos tipos de movimientos teocráticos radicales: proféticos y programáticos. Un profeta dice lo que va a ser; un programa lo que debe ser. Los movimientos proféticos están vinculados a la persona del profeta. Los movimientos programáticos son independientes respecto de las personas. No se puede practicar una disección muy precisa. En todo caso, el movimiento de Jesús forma parte de los movimientos proféticos.

6.2.1. Varios *movimientos proféticos* prometieron en el siglo I d. C. una intervención milagrosa de Dios a favor de Israel, una repetición de acciones salvíficas pasadas: Teudas prometió una nueva separación de las aguas del Jordán (Ant 20, 97 ss.); otro, la repetición del milagro de Jericó en los muros de Jerusalén (Ant 20, 167 ss.); Jonatán, milagros en el desierto (Bell 7, 438, cfr. también Ant 20, 167 s.). Un profeta samaritano quería tratar de descubrir los vasos sagrados del templo desaparecidos en el monte Garizim (Ant 18, 85 ss.). Jesús prometió un nuevo templo (Mc 14, 58). Todos los profetas marchaban con sus adeptos al lugar del esperado milagro. Pero todas las veces intervenían rápidamente los romanos, hacían una carnicería o detenían a los cabecillas. El movimiento del Bautista es parecido. También él atraía a la gente al desierto y empalmaba con promesas veterotestamentarias. Pero el señor de su tierra, Herodes Antipas, lo mandó ejecutar por miedo a una insurrección (Ant 18, 118). La tradición neotestamentaria silencia este motivo político (Mc 6, 16 ss.).

6.2.2. El *movimiento de resistencia* persiguió a lo largo de varias generaciones su meta: un alzamiento general contra los romanos. Proclamó la «soberanía única» de Dios (Bell 7, 410; Ant 18, 23) y rechazó todos los gobernantes mortales (Bell 2, 118). Esta «soberanía única» fue impuesta por nuevos mesías: Judas Galileo, el fundador del movimiento, aspiró probablemente ya a la soberanía regia (Ant 17, 271) y dejó en herencia su pretensión a sus descendientes. Uno de ellos, Menahem, entró

en Jerusalén, al comienzo de la guerra judía, «como un rey» con «túnica regia» (Bell, 2, 434, 444) y, por su ambición, fue asesinado por la fracción de la aristocracia ciudadana que originariamente había sido su aliada (Bell 2, 443). Dios no tenía que gobernar completamente «solo». Así, al menos, lo veían los contemporáneos, por más que, bajo la consigna de la hegemonía de Dios, del pueblo, de la ley o de la razón, siempre haya que preguntarse qué grupo social quiere con ello respaldar sus derechos de hegemonía. Problemas parecidos los encontramos también en el movimiento de Jesús. También en él el reinado de Dios era cosa aparte, junto a la espera de una soberanía del Hijo del Hombre. También aquí la soberanía del Hijo del Hombre significaba concretamente: soberanía de sus partidarios (Mt 19, 28). Bajo las expresiones «soberanía única de Dios» y «reinado de Dios» se trata en general de concepciones teocráticas radicales parecidas. Ambas. concepciones habían nacido en Galilea. Y así podría ser que Jesús ya fuera sospechoso a las autoridades por causa de su predicación del reino de Dios. También es parecido el «ethos» afamiliar. Es verdad que, en el movimiento de Jesús, nadie quería matar amigos y parientes por causa de objetivos más altos (así Ant 18, 23; Bell 7, 266), pero también exigía el odio a todos los parientes (Lc 14, 26). Por muy distintos que fueran ambos movimientos en otros aspectos, ambos eran radicales.

6.2.3. Los *esenios* pasaban por pacíficos (Bell 2, 135), más aún, por pacifistas (Filón, Probus 76). Pactaban con la clase dominante (Probus, 89-91). Herodes les condonó, por ejemplo, un juramento (Ant 15, 371) y pudo ganarse a uno de sus profetas para propagandista de su reinado (Ant 15, 373 ss.). Pero la apariencia pacífica es engañosa. Estos curiosos «pacifistas» soñaban con una matanza inminente en la cual ellos, juntamente con los ángeles de Dios, degollarían a los hijos de las tinieblas (y de éstos formaban parte los extranjeros y los renegados de su país). (Cfr. el «rol» de la guerra 1 QM). De otro modo que el movimiento de resistencia, renunciaban a imponer la voluntad de Dios en el presente mediante el terror. En compensación se refocilaban mucho más con el gran terror al final de los tiempos. Después, finalmente, el «reinado» pertenecería al Dios de Israel (1 QM 6, 6 s.). Probablemente se veía en la sublevación judía la gran guerra del final de los tiempos: un esenio llamado Juan actúa en ella como jefe sobre partes de Judea (Bell 2, 567), durante la guerra fueron algunos esenios atrozmente torturados (Bell 2, 152 s.), el asentamiento de Qumran fue destruido.

6.3. *Intenciones:* La oposición contra el sistema de gobierno existente se comprende solamente a la luz de las intenciones teocráticas radicales. Todos los movimientos de oposición quisieron hacer realidad el reinado de Dios de modo consecuente y esperaban en su realización milagrosa. Todos defendían una espera próxima manifiesta. El fin próximo del viejo mundo implicaba siempre, también, el fin de la soberanía romana y, a la vez, el fin de la teocracia tradicional. Porque la nueva teocracia no iba a ser instaurada por los mediadores teocráticos establecidos, sino por jefes carismáticos y personajes míticos.

6.3.1. *A propósito de la escatología próxima:* En la escatología de los movimientos proféticos, militantes de la resistencia y esenios es innegable la oposición contra la soberanía extranjera. En cambio, en el movimiento de Jesús este nexo se daba sólo indirectamente. Era tan evidente que iba a desaparecer la soberanía en cuanto irrumpiera milagrosamente el reino de Dios, que no era necesario decirlo. La vista se posaba plenamente en el nuevo mundo. Este nuevo mundo no era totalmente distinto. Según la fe del movimiento de Jesús, estaba ya a punto de irrumpir en este mundo. Su fecha era más o menos previsible: tenía que venir estando aún en vida la primera generación cristiana (Mc 9, 1). Especialmente era localizable: las naciones afluirían de todas direcciones para comer con Abraham, Isaac y Jacob (Mt 8, 10 s.). Su centro tenía que estar en Palestina. Era una realidad absolutamente palpable. De lo contrario carecería de sentido cavilar sobre la posibilidad de entrar en él con un ojo o con dos (Mc 9, 43 ss.). De lo contrario, no se podría comer en él (Mt 8, 10 s.; Lc 14, 15; 22, 29 s.), ni beber (Mc 14, 25), ni sentarse en tronos (Mt 19, 28). Tampoco iba a llegar totalmente al margen de la actividad humana. Su venida, es verdad, era un milagro. Pero venía también en los milagros, en los exorcismos de Jesús y de sus adeptos: «Si expulso los demonios con el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20). Ahora bien, sólo se podía hacer milagros cuando se tenía la fe necesaria para ello (Mc 11, 23). A los carismáticos ambulantes se les exigieron milagros y estaban convencidos de que eran «medibles». Las curaciones milagrosas en el movimiento de Jesús vinieron a ocupar el lugar que tenían las acciones terroristas en los movimientos de resistencia. Por lo tanto, no es lícito imaginarse la predicación de Jesús como un programa teológico desvaído. Más bien tenía por finalidad proclamar que se iba a dar en Palestina en un futuro próximo un cambio fundamental, mediante el cual un grupúsculo de marginados vendrían a ser los

soberanos (Mt 19, 28). Este cambio se anunciaba por medio de hechos milagrosos, no por la violencia: los bondadosos poseerían la tierra, los pacíficos actuarían enérgicamente (Mt 5, 5.9). Sin nombrar a los romanos, estaba claro: esto sería la disolución del imperio romano y de toda soberanía terrena.

6.3.2. *A propósito de la mesianología:* En la implantación de la nueva situación no se esperaba nada de la aristocracia sacerdotal establecida. Tuvieron que entrar en su lugar nuevos mediadores teocráticos. Los militantes de la resistencia, durante la guerra judía, sustituyeron con un sadoquita a los sumos sacerdotes comprometidos. Otros habían esperado que Menahem sería el rey mesiánico. Los esenios vacilaron entre la esperanza en un nuevo sumo sacerdote y un nuevo rey. Resolvieron el dilema esperando dos personajes mediadores al final de los tiempos (1 QS 9, 11) y subordinando el mesías regio al sacerdote del final de los tiempos (1 QSa 2, 11 ss.). Probablemente dirigieron también esperanzas mesiánicas a Jesús, tanto sus discípulos (Mc 8, 27 ss.; Lc 24, 21; Hech 1, 6), como otros tenidos por locos (Mc 1, 24; 5, 7). Tales esperanzas mesiánicas motivarían, sin duda, la intervención de la aristocracia y de los romanos. Según el relato de la Pasión, fueron decisivas contra Jesús (Mc 14, 61 s.; 15, 2; 15, 18 s.26 s.32). Sin embargo, para un análisis sociológico, no cambiaría mucho la cosa si no hubieran surgido estas esperanzas mesiánicas hasta después de Pascua. En todo caso, el movimiento de Jesús corrigió después del fracaso de Jesús, las ideas mesiánicas corrientes, es decir, la esperanza en un soberano terreno que habría de superar a David y puso en su lugar la fe en el Mesías crucificado y paciente.

6.3.3. *A propósito de la «ética política»:* El movimiento de Jesús destaca clarísimamente entre todos los movimientos teocráticos radicales por su «ethos». Militantes de la resistencia y esenios exigían el odio a los extranjeros (cfr. 1 QS 1, 10). En el movimiento de Jesús falta este rasgo agresivo. Mientras otros movimientos proféticos apelan al éxodo como modelo de una liberación de la soberanía extranjera, Jesús aplica su visión de futuro desde el ámbito intrajudío: la obra del templo será tipo del nuevo templo. Esto apunta a renovación interior. Así queda rechazada la sublevación contra la brutal opresión de los romanos y reformulada en términos de interpelación a la propia disposición a la conversión (Lc 13, 1 ss.). El rasgo irenista fundamental es innegable. Los discutidos pagos de impuestos a los

romanos quedan expresamente legitimados (Mc 12, 13 ss.). Se admite a los publicanos, empleados de impuestos y colaboradores de los romanos (Mc 2, 15 ss., passim). Lo mismo un publicano que un celote, militante de la resistencia, forman parte del grupo más íntimo de discípulos (Mt 10, 3; Lc 6, 15). Se juzga positivamente a miembros de tropas extranjeras (Mt 8, 5 ss.; Hech 10, 1 ss.). Todo esto sugiere una disposición a la reconciliación que está más allá de toda frontera y culmina en la exigencia del amor al enemigo (Mt 5, 43 ss.).

El movimiento de Jesús, dentro de los movimientos intrajudíos de liberación, es un partido pacífico. Critica durísimamente el asesinato de Zacarías, perpetrado por los militantes de la resistencia (Bell 4, 335; Mt 23, 35). Los intentos de equiparar el movimiento de Jesús con los militantes de la resistencia son absurdos: las «dos espadas» de Lc 22, 38 no pueden utilizarse como indicio de intenciones agresivas. Lucas ha relativizado poco antes, para el tiempo posterior a Jesús, los mandamientos fundamentales del carismatismo ambulante (Lc 22, 35 ss.), entre otros la manifiesta falta de protección de los predicadores ambulantes. Concede algunos medios de defensa propia. También los «pacíficos» esenios daban a sus miembros armas contra salteadores de caminos (Bell 2, 125). Y cuando se dice que Jesús no trae paz, sino guerra, se refiere a conflictos en la familia (Lc 12, 51 ss.).

6.4. *Causas:* Los movimientos teocráticos radicales son el resultado de la crisis de la teocracia. El movimiento de Jesús estuvo también relacionado con las tensiones socio-políticas de Palestina. Su proclamación del reino próximo sólo pudo encontrar resonancia en un país en el que el problema de la soberanía no se había resuelto satisfactoriamente. Fuera de Palestina, en el Cristianismo helenístico, apenas se habló ya del reino de Dios. Pablo usa sólo marginalmente el concepto (por ej., Rom 14, 17; 1 Cor 4, 20). En su ambiente social no existían las profundas tensiones políticas en cuyo contexto había logrado sus contornos dicho concepto en Palestina. Estas tensiones se pueden reducir, grosso modo, al conflicto entre estructuras de dominio extranjeras y locales. Teocracia y monarquía podían empalmar con tradiciones israelitas; imperio y ciudades-repúblicas eran algo extraño. Resultó un fracaso el intento de Herodes de crear un equilibrio duradero sobre la base de una monarquía helenística. Roces entre las diversas estructuras de poder debilitaron, ante todo, la teocracia, dando así paso libre a sueños teocráticos radi-

cales. Las tensiones sociales y políticas quedaron finalmente fuera de control y llevaron a la guerra judía (20).

6.4.1. *El imperio romano:* Desde el 63 a. C. pertenecía Palestina al imperio romano. Una ojeada al primer siglo de política romana de Palestina basta para reprochar a los romanos de haber contribuido a la inestabilidad de la situación por las oscilaciones de su política y su presencia, demasiado blanda, en el ámbito político y militar.

a) Los romanos oscilaron entre un ejercicio centralizador y descentralizador, directo e indirecto de la soberanía. Pompeyo repartió Palestina entre las ciudades-repúblicas helenísticas que había liberado de la soberanía judía (Ant 14, 74 ss.). Los sumos sacerdotes y los etnarcas judíos quedaron circunscritos a la tierra del patrimonio judío. Gabinius volvió a subdividirla en cinco jurisdicciones administrativas y debilitó así, todavía más, el influjo del etnarca judío en Jerusalén (Ant 14, 91). Pero éste logró aprovechar en propio interés los conflictos de las guerras civiles romanas. Ya César lo volvió a confirmar como etnarca de toda la región de Judea. Herodes fue nombrado incluso rey de Judea (40 a. C.). Sus éxitos con la expulsión de los patros y la pacificación del país le fueron pagados con ampliaciones de su territorio. En cuanto descentralizó la saliente república, Augusto la volvió a centralizar. Pero esto tampoco duró mucho. Después de la muerte de Herodes, fue repartido su territorio entre sus hijos. Diez años después fue destronado el heredero principal, y en su territorio, Judea y Samaría, el ejercicio indirecto de la autoridad pasó a ser directo, mientras en las regiones vecinas seguían reinando príncipes y soñaban con una restauración de la dinastía herodiana. Por un breve tiempo Agripa I (41-44 d. C.) tuvo éxito: reinó en un territorio comparable en extensión al reino de Herodes. Pero, después de su muerte, los romanos volvieron a asumir la responsabilidad directa del gobierno de Judea. Estos vaivenes tuvieron su eficacia desestabilizadora. Ninguna soberanía legítima podía desarrollarse mediante una solera y un ejercicio largo de la autoridad. Se intentaba a veces con príncipes de la clientela, a veces con la aristocracia; se dividía, se volvía a juntar. Ninguna institución tenía la oportunidad de llegar a ser

---

(20) A propósito de la historia política de Palestina, cfr. E. SCHÜRER: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 41907; S. SAFRAI/M. STERN (eds.): *The Jewish People in the first Century*, Comp. Rer. Iud. ad N.T. I, 1, Assen, 1974.

lo suficientemente fuerte como para controlar el difícil país. Palestina vivía en una constante crisis constitucional.

b) Ya que los romanos no toleraban una fuerte aristocracia local, ellos debieran haber hecho valer su propia autoridad. Pero dejaron la administración del país en manos de un prefecto o procurador subalterno que era políticamente bastante débil. Estaba sujeto a un triple control. En primer lugar, estaban allí los reyezuelos herodianos, que no pasaban por alto ocasión de poner en ridículo la debilidad de su competidor. Cuando Pilato, por ej., hizo colgar carteles con la inscripción del emperador en sus edificios de Jerusalén, aparecieron ellos a la cabeza de los que protestaban (Filón, Leg. ad Gai 276 ss.), aunque Antipas mismo había colocado cuadros en su palacio de Tiberias (Vita 65). Tensiones entre Pilato y Antipas eran inevitables (así Lc 23, 12). En segundo lugar, el prefecto judío era controlado por el legado sirio de cuyas legiones estaba necesitado en caso de guerra. A él se dirigía también la población con quejas. Así Pilato fue destituido por el legado sirio por haber cargado contra un movimiento profético armado que se dio entre los samaritanos (Ant 18, 88 s.). ¡Qué pequeñas tenían que ser sus atribuciones cuando no podía ni siquiera hacer esto! La tercera y suprema instancia era el emperador. En casos de apelaciones de los judíos, los emperadores decidieron a veces contra los procuradores. Sus órdenes podían ser revocadas (Ant 20, 6 ss.; Filón, Leg. ad Gai 276 ss.). Uno fue incluso destituido (Ant 20, 134 ss.). Un procurador, por tanto, tenía que transigir prudentemente. Que Pilato era extorsionable por amenaza de acusación ante el emperador (así Jn 19, 12), encaja con la situación real de sus atribuciones. Otro procurador no supo defenderse de la crítica del sumo sacerdote más que haciéndole asesinar alevosamente... lo cual no es precisamente señal de poderío político (Ant 20, 162 ss.).

c) Los efectivos militares de los romanos eran pocos. Justamente después de la sublevación de Bar-Kochba se estacionó una legión en la llanura de Megiddo. Hasta entonces no había en Cesarea más que 3.000 hombres, aparte de una cohorte en Jerusalén. La calidad de las tropas no era óptima. Los soldados eran reclutados de las ciudades-repúblicas helenísticas y compartían su odio fanático a los judíos. Por eso se llegaba a veces a fricciones innecesarias. Así, un soldado quemó un volumen de la Torá (Bell 2, 229): otro, durante la fiesta de la Pascua, desnudó públicamente sus asentaderas y soltó un pedo (Bell 2, 224). En Cesarea y Sebaste, tras la muerte de Agripa I, algu-

nos soldados llevaron a rastras imágenes de su hija hasta los lupanares para mofarse del rey filojudío. Estos soldados, escogidos con criterio antijudío, eran sencillamente incapaces de controlar eficazmente el país. Nunca se llegó a ejecutar la orden imperial, razonable, de intercambiarlos con otros soldados (Ant 19, 365 s.).

En cambio, los altos cargos de la tropa romana eran filojudíos. Así, en los enfrentamientos entre paganos y judíos en Cesarea, la tropa estaba del lado de los paganos; en cambio sus jefes hacían de mediadores entre los contendientes (Bell 2, 266 ss.). En la guerra judía, una cohorte respetó sólo a Metilio, centurión, dispuesto a la conversión y circuncisión (Bell 2, 449 s.). El centurión de Cafarnaúm es, asimismo, un simpatizante del Judaísmo, como el centurión Cornelio de Cesarea (Lc 7, 1 ss.; Hech 10, 1 ss.). La actitud diversificada frente a los judíos dentro de la jerarquía militar se ve clara en los relatos de la pasión: los soldados rasos escarnecen a Jesús como «rey de los judíos» (Mc 15, 16 ss.). En cambio, un centurión reconoce en él al «Hijo de Dios» (Mc 15, 39).

6.4.2. *Las ciudades-repúblicas helenísticas* eran muy escasas en la Palestina judía (21). Es verdad que Josefo llama a Jerusalén «polis». Pero no había instituciones republicanas. La penetración de éstas es, desde Alejandro, nota característica de la historia administrativa municipal del Oriente próximo. Las ciudades se regían cada vez más por medio de una asamblea plenaria de todos los ciudadanos (la «ekklesia») un magistrado elegido por ella (la «boulé») y acuñaban moneda propia en señal de su autonomía municipal. Tales ciudades rodeaban en apretada sucesión el territorio judío. En el Mediterráneo estaban Sidón, Tiro, Ptolemaida, Dor, Ascalón, Gaza, Rafia. En la Transjordania se habían unido a la Decápolis: Escitópolis, Hippos, Gadara, Filadelfia y otras ciudades. En el siglo II a. C. fracasó contra la resistencia conservadora del país, un intento helenístico de reforma consistente en añadir también Jerusalén a la red económica y cultural de estas ciudades-repúblicas (22). El inten-

(21) Cfr. A. H. M. JONES: *The Urbanisation in Palestina*, Journ. Rom, Stud. 21(1931) 78-85; mismo autor: *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937, 227-295; A. ALT: *Hellenistische Städte und Domänen in Galiläa*, en: *Kleine Schriften* Bd. 2, München 1953, 384-395; E. A. JUDGE: *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft*, Wuppertal 1974, 12 ss.

(22) En torno a este intento de reforma, cfr. E. BICKERMANN: *Der Gott der Makkabäer*, Berlín, 1937; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 436 ss.

to condujo de rechazo al descrédito de la idea de «polis» y, a lo largo de la política expansionista de los Macabeos, al sometimiento de las ciudades-estado circundantes, con excepción de Ascalón. De aquí que Pompeyo, el año 63 a. C., pudo aparecer como el libertador de las ciudades del yugo judío. Como en otros sitios, los romanos intentaron también en Palestina promover las instituciones municipales confiadas a ellos y fraccionar el país en ciudades-repúblicas. Sólo cuando éstas eran demasiado débiles y la situación estaba demasiado atrasada, preferían implantar la disciplina en el pueblo por medio de príncipes judíos de la clientela. Gabinius intentó crear momentos preparatorios para una autonomía municipal descentralizada en la Palestina judía, pero sin éxito. Los herodianos fueron los primeros en dar continuidad a la política romana en cuanto que fundaron algunas ciudades con administración de «polis» y, no obstante, las gobernaron despreocupadamente.

Lo característico fue que estas ciudades estaban situadas más bien en la periferia, como Cesarea (Bell 2, 284), Sebaste (Ant 15, 292 ss.), y Cesarea de Felipe (Vita 74). En ellas dominaba el elemento gentil. En general la convivencia de judíos y gentiles en estas ciudades era muy difícil. Los judíos, que habían sido dueños y señores en otro tiempo, vinieron a ser pequeñas minorías. Fracasó el experimento de ponerlos a vivir juntos y con los mismos derechos en Cesarea. Los grupos de población luchaban por los derechos de ciudadanía hasta que Nerón se los adjudicó a los griegos (Ant 20, 182 ss.; Bell 2, 284). En casi todas las ciudades-repúblicas había persecución de judíos al comienzo de la guerra judía: en Cesarea, Escitópolis, Ascalón, Ptolemaida, Tiro, Hippos, Gadara y Damasco (Bell 2, 457. 466 ss. 477 s. 559 ss.). En Tiberias, por el contrario, fue asesinada la minoría pagana (Vita 67). En las ciudades más alejadas del territorio judío y, en consecuencia, las que tenían menos que temer las pretensiones de soberanía universal de los nacionalistas judíos, no hubo un solo ataque contra los judíos: así en Antioquía, Sidón, Apamea (Bell 2, 479). La distancia del Judaísmo respecto de las ciudades-repúblicas y sus instituciones es suficientemente clara. En el Judaísmo se oponían, ya por razones religiosas, a las nuevas concepciones alegando que éstas harían posible una convivencia de judíos y paganos. Los extranjeros vendrían a ser conciudadanos, y los judíos «extranjeros». Los gimnasios paganos llevarían a la liberalización cultural; el nacimiento de muchos centros autónomos, a la debilitación de Jerusalén. No es posible comprobar en el ámbito palestino intentos de asimilación como se dieron en el Judaísmo alejandrino. Esto

puede decirse también del movimiento de Jesús (cfr. anteriormente 5.1.). Esto es mucho más notable, dado que las comunidades locales tomaron de la concepción de las ciudades-repúblicas el concepto de «ekklesia» para designar sus asambleas, incluso donde se distanciaban de los «paganos» (Mt 18, 15 ss.; 16, 18) (23). Esto es también un indicio en favor de que, en el movimiento de Jesús, los frentes endurecidos entre paganos y judíos se habían resquebrajado.

6.4.3. *La aristocracia judía:* Los judíos no constituían una «polis», sino un «ethos» en cuya cúspide estaban el sumo sacerdote y el sanedrín. La aristocracia era el aliado natural de los romanos porque sus miembros eran «sólo ya por consideración a sus propiedades, hombres amantes de la paz» (Bell 2, 338). Y lo que es más grave, los romanos toleraban la debilitación de las instituciones aristocráticas y ellos mismos la atizaban.

a) *El sumo sacerdocio* era por principio un cargo vitalicio y hereditario. Pero ya los Asmoneos no estaban legitimados dinásticamente. Es verdad que Herodes instauró al principio a un Sadoquita, pero después cambió a discreción los sumos sacerdotes, de forma que llegó a quitar al cargo su carácter vitalicio. Es verdad también que a causa del asesinato de un sumo sacerdote fue requerido por los romanos para pedirle cuentas, pero fue puesto en libertad asegurándole que un rey es libre en el ejercicio de sus atribuciones (Ant 15, 76). Los romanos toleraron así la devaluación del cargo de sumo sacerdote bajo el poder de Herodes. Y no sólo esto: prosiguieron su praxis de cambiar a su gusto los titulares del cargo. Entre el año 6 y el 66 d. C. hubo 18 sumos sacerdotes; sólo 3 de ellos gobernaron por un período superior a dos años: Anás (6-15 d. C.), Caifás (18-36) y Ananías (47-59). Desgraciadamente, sólo tenemos noticias aisladas sobre los motivos de estas numerosas destituciones. El sumo sacerdote Jonatán criticó la administración del procurador y fue eliminado por asesinato (Ant 20, 162 ss.); Ananías, el hijo de Nedebaios, fue llevado a Roma encadenado con otro rebelde (Ant 20, 131). No se puede pensar en colaboracionismo. Había, evidentemente, conflictos con los romanos en los que el cargo quedaba «gastado por el uso» (24). Sobornos e intrigas rebajaron su prestigio. Se

(23) El concepto "ekklesia" lo proporcionó el Judaísmo helenístico, cfr. K. BERGER: *Volksversammlung und Gemeinde Gottes*, ZThK 73(1976) 167-207.

(24) Sobre la política de los sumos sacerdotes, cfr. G. BAUMBACH, *Jesus von Nazareth* (cfr. nota 1) 49-71; E. M. SMALLWOOD: *High Priests and Politics in Roman Palestine*, JThS 13(1962) 14-34.

comprende que los militantes de la resistencia privaron de su poder a las familias de los sumos sacerdotes ya establecidas y volvieron a elegir a un Sadoquita para sumo sacerdote (Bell 4, 155 ss.).

b) *El sanedrín* constaba de tres grupos: sumos sacerdotes, ancianos y escribas (Mc 15, 1). Los sumos sacerdotes eran la aristocracia cúltica; los ancianos, la aristocracia propietaria; los escribas, la aristocracia intelectual. Los dos primeros grupos se habían protegido, mediante privilegios dinásticos o económicos, contra los grupos ascendentes. Sólo mediante una formación jurídica y religiosa podían acceder al sanedrín nuevos grupos. Aquí podemos observar un caso claro de «élites» rotativas. Los fariseos (25) o escribas fariseos habían sido una oposición rebelde que, en tiempo de Alejandro Janneo (103-76 a. C.), precipitó al país a una sangrienta guerra civil. Pasando por el sanedrín, ascendieron en el lapso de 100 años a representantes únicos del Judaísmo el año 70 d. C., descalificando no sólo a sus enemigos, la aristocracia saducea, sino también a todos los movimientos de liberación de la competencia. Su ascenso estuvo promovido por conflictos entre el poder civil y religioso. Los fariseos abogaban por la separación de estos poderes. Por eso encontraron apoyo en las fuerzas políticas que estaban necesariamente interesadas en la abstención política de la aristocracia sacerdotal. Así, la sucesora de Alejandro Janneo, por ser mujer, no pudo ser sumo sacerdote. Favorecían sus intereses algunos sumos sacerdotes débiles que se habían desentendido de la política. En tiempo de la sucesora de Janneo fueron aceptados los fariseos en el sanedrín.

También para Herodes, idumeo y laico, era innaccesible el cargo de sumo sacerdote. En consecuencia, tuvo que devaluarlo. A base de asesinatos diezmó la aristocracia saducea que ostentaba el cargo de sumo sacerdote (Ant 15, 6; 14, 175); en cambio, trató muy benévolamente al movimiento fariseo (Ant 15, 3 s.; 15, 370). Bajo la administración directa romana los fariseos siguieron ganando influjo en el sanedrín. Josefo describe bien la situación de su tiempo cuando cuenta que los fariseos tenían una

(25) Acerca de los saduceos y fariseos, cfr. J. WELLHAUSEN: *Die Pharisäer un Sadduzäer*, Göttingen, [3]1967; M. WEBER: *Die Pharisäer*, en: *Ges. Aufs. zur Religiossoziologie* Bd. 3, Tübingen 1923, 401-442; H. KREISSIG: *Zur Rolle der religiösen Gruppen in den Volksbewegungen der Hasmonäerzeit*, Klio 43(1965) 174-182; R. MEYER: *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, Leipzig. 1965; J. NEUSNER: *From Politics to Piety, The Emergence of pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs, 1973.

posición tan fuerte en el pueblo que los saduceos tenían que adaptarse a ellos en público (Ant 18, 17). La hora grande del fariseísmo sonó después de la catástrofe del año 70 d. C. Los Hillelitas, su ala moderada, formaron en Jamnia un nuevo sanedrín, instauraron de nuevo el Judaísmo y eliminaron a toda la competencia de movimientos de liberación. También los cristianos fueron excomulgados.

c) El *movimiento de Jesús* estaba en tensión con la aristocracia estatal del templo, responsable principal de la ejecución de Jesús (Mc 11, 18; 12, 12; 14, 1). Su preocupación frente al nuevo movimiento es comprensible si se piensa en su actitud crítica respecto del templo, en la purificación del templo (Mc 11, 15 ss.), en la relativización del templo respecto de la reconciliación y el juramento (Mt 5, 23 s. 33 ss.; 23, 16 ss.) y en las predicciones contra el templo (Mc 14, 58 ss.; Hech 6, 14; Mt 23, 28). Quien relativizaba el templo y la ley, violaba los privilegios de la aristocracia sacerdotal. Desde aquí se entiende que la persecución contra el movimiento de Jesús partiera, ante todo, del sanedrín (Hech 4, 5 ss.; 5, 17 ss.; 6, 15; Ant 20, 179 ss.). En estas tensiones hay que ver la razón de por qué los relatos de la pasión, a lo largo del proceso histórico de la tradición, han cargado la culpa más gravemente sobre las instancias judías que sobre los romanos. No está subyaciendo ahí solamente una tendencia a salvar a los romanos. Respondía a las exigencias del movimiento de Jesús.

6.4.4. Tampoco *la monarquía herodiana* era capaz de garantizar un orden duradero para Palestina (26). Es cierto que Herodes consiguió someter a disciplina el país durante 34 años (37-4 a. C.). Pero solamente logró reprimir las tensiones existentes y éstas se desataron mucho más explosivamente después de su muerte. Su sucesor, Arquelao, tuvo que ser retirado de su puesto el año 6 d. C. porque le dio mal resultado el arreglo político con la aristocracia. Agripa I (41-44 d. C.) tuvo un cierto éxito entre los súbditos judíos en el breve período de su reinado, pero fracasó en su arreglo con las fracciones de población helenística. Las causas del fracaso de la dinastía herodiana fueron: un considerable déficit de legitimidad, política de represión contra los núcleos competitivos de poder, una propaganda que

---

(26) Sobre la monarquía herodiana, cfr., A. SCHALIT: *König Herodes*, Berlín 1969; H. W. HOEHNER: *Herod Antipas*, Cambridge 1972; S. PEROWNE: *The Later Herods*, London 1958.

tenía que herir los sentimientos religiosos y la heterogeneidad de la población.

a) *El déficit de legitimidad.* También los asmoneos habían sido usurpadores. Pero habían instaurado la independencia nacional y legitimado, posteriormente, su soberanía por medio de un tratado con el pueblo judío (1 Macc 14, 27 ss.). Su afán de transformar, sin embargo, la etnarquía judía en una monarquía absoluta según el modelo helenístico chocó con la resistencia. En tiempo de Alejandro Janneo (103-76 a. C.) estalló una guerra civil de seis años. Cuando Pompeyo restableció el orden en Palestina, se le presentó una delegación del pueblo que abogaba por una restauración de la soberanía sacerdotal (Ant 14, 41; Diodoro 40, 2). Ya los asmoneos habían tenido dificultades en la instauración de una monarquía helenística. Este era precisamente el caso de Herodes. Su base de legitimación era más que precaria. Debía su realeza a un decreto del senado romano y no a una instancia judía. No apareció como defensor de la independencia nacional, sino como su liquidador. No procedía de ninguna dinastía regia, sino que tuvo necesidad de quitar de en medio, por asesinato, una dinastía considerada legítima. Ni siquiera era un judío auténtico, sino un idumeo. Su entronización fue un desacierto de los romanos sin precedentes. Echaron sobre el país la carga de una dinastía sin legitimidad dinástica, contradiciendo así sus propios principios. El último rey asmoneo criticó esto con razón (Ant 14, 403 ss.). El únco detalle que hace comprensible la equivocada decisión romana es la sacudida que supuso la irrupción de los partos: concedían a Herodes un país que debía ser todavía conquistado. Su derecho a la soberanía se basaba en una conquista militar. Su realeza era continuación de la realeza absolutista de los jefes mercenarios helenistas y era lo más opuesto a una realeza popular de sello israelita. Contravenía las tradiciones del país. No le quedaba otro remedio que compensar su falta de legitimidad con una combinación de represión y propaganda.

b) *La política herodiana de represión* se dirigió contra los núcleos de poder de la competencia, y menos contra el pueblo sencillo. En primer lugar, Herodes tenía que temer a la dinastía asmonea, aunque estaba unido a ella por vínculo matrimonial. Siguiendo un programa asesino fríamente calculado, hizo exterminar a la familia de su mujer. También ella misma y sus hijos fueron sus víctimas. La historia del asesinato de los niños de Belén recoge un eco popular de estos acontecimientos (Mt 2,

7 s.). En segundo lugar, tuvo que eliminar a la aristocracia. Comprometió el cargo de sumo sacerdote con frecuentes cambios de las personas. Nombraba también para el cargo a judíos de la diáspora (Ant 15, 22. 320 ss.) para oponer un contrapeso a las familias jerosolimitanas de toda la vida. Puso además bajo llave las vestiduras del sumo sacerdote y las prestaba solamente los días de las fiestas (Ant 15, 403 ss.). Amedrentó con asesinatos al sanedrín y restringió sus atribuciones. Para reprimir la oposición mantuvo un servicio secreto (Ant 15, 366) y desmoralizó a la aristocracia a base de terror y confiscaciones (Ant 17, 307). Sus víctimas directas fueron las capas sociales e instituciones importantes para una pacificación del país. Quizá fue esto intencionado. Herodes no toleraba a su lado garantes del orden. Tenía que presentar a los romanos la situación de manera que apareciera él como único capaz de mantener el orden. Y así, como alternativa de su gobierno, creó el caos que se produjo después de su muerte. Cuando, simultáneamente, se presentó ante Augusto una delegación que abogaba por la abolición de la monarquía y la anexión a la provincia de Siria, se les debieron de alargar las orejas a los romanos (Ant 17, 304 ss. 314). Porque a Arquelao, el sucesor de Herodes, que estaba también en Roma, le impusieron la obligación de tomar en mayor consideración los deseos expresados por la delegación (Ant 17, 342). Por no hacerlo, fue destituido después de diez años de reinado. Estos sucesos hallaron eco en la tradición sinóptica: según Lc 19, 12 ss. un hombre noble va de viaje a un país lejano para tomar posesión de un reino. Sus conciudadanos envían detrás de él una delegación que se expresa contra su dignidad real. Es interesante que, en la parábola, los conciudadanos rebeldes son condenados. ¿Acaso eran los herodianos más apreciados entre el pueblo que en la aristocracia?

c) La *propaganda* herodiana pudo montarse sobre éxitos sólidos. Tras el confusionismo de las guerras civiles, Herodes había hecho realidad también en Palestina la pax romana. El país había vivido una prosperidad económica. La colonización de nuevas tierras y una intensa labor de construcción dan testimonio de ello. Herodes infundía respeto a sus súbditos paganos mediante fundaciones y festivales. Por ahí chocó contra la prohibición de las imágenes (Ant 15, 327 ss.) y contra el monoteísmo judío, puesto que se dejó honrar como un dios (OGIS 415). Entre sus súbditos judíos tuvo que ser más prudente. Consiguió hallar un profeta que le adjudicó la realeza en nombre de Dios (Ant 15, 373 ss.). Probablemente quiso también echárselas de ser el Me-

sías, el nuevo David. Este había preparado la obra del templo, Salomón la había llevado a cabo; pero Herodes había hecho ambas cosas (Ant 15, 380 ss.). ¿No era él más grande aún que David? Así usurpó Herodes no sólo el poder, sino también las esperanzas mesiánicas de Israel. Esto tenía que abrir una herida y suscitar cabalmente la nostalgia por el verdadero Mesías que iba a poner el imperio romano en manos del pueblo judío y no al revés. Esta nostalgia debió de estancarse durante el largo período del reinado de Herodes.

Después de su muerte, aparecieron por todas partes pretendientes mesiánicos: Judas en Galilea, Simón en Perea, Athronges en Judea (Ant 17, 271 ss.): «Entonces la nación fue presa de semejante demencia porque no tenía ningún rey propio...» (Ant 17, 277). Debemos contar con que esta esperanza mesiánica se mantuvo viva en el país todavía por mucho tiempo (27). Es verosímil que también Jesús se viera confrontado con esta esperanza. El movimiento de Jesús explicaba tales ideas como descaminadas. El que las expresaba, tenía que estar loco; se las tenía que haber inspirado un Satán (Mc 1, 24; 5, 7; 8, 29 ss.; Mt 4, 8 ss.). Pero no hay que pensar sin más en Satán. Tales ideas fueron inspiradas por la situación política. Y no se excluye que, precisamente, hombres perturbados fueran sensibles para captar este tipo de ideas que flotaban en el aire. Piénsese, por ejemplo, en el loco profeta de desgracias que, antes de la guerra judía, predijo la ruina de Jerusalén (Bell 6, 300 ss.).

d) Los romanos esperaban de los herodianos una *integración* de Judea en el imperio romano. Por eso les confiaron regiones en las que tenían que convivir judíos y paganos. Herodes I intentó hacer justicia a ambas fracciones de la población, pero se comprometió con los judíos, adaptándose a las costumbres paganas (por ejemplo, Ant 15, 267 ss.). Agripa I agradó, ante todo, a los judíos (cfr. Hech 12, 3; Ant 19, 329 s.), pero riñó con los paganos. Así dirigió, por ejemplo, una guerra económica contra las ciudades helenísticas de Tiro y Sidón (Hech 12, 20 ss.). Cuando fue aclamado como «dios» en Cesarea (Ant 19, 343 ss.; Hech 12, 21 ss.) es seguro que esto no sucedió por sincera estima a su persona. Al contrario: la aclamación le tenía que comprometer entre sus súbditos judíos. Los verdaderos sentimientos de los de Cesarea se vieron cuando murió: celebraron fiestas de júbilo y se mofaron del difunto colocando en los teja-

---

(27) Cfr., W. R. FARMER: *Judas, Simon and Athronges*, NTS 4(1958) 147-155.

dos de los lupanares imágenes de su hija (Ant 19, 357). Los judíos interpretaron su muerte como un castigo, por aceptar sin resistirse una blasfemia; los cristianos, como castigo por su persecución (Hech 12, 1 ss.). Pero al historiador los sucesos acaecidos —con motivo, sobre todo, de su muerte—, le demuestran lo difícil que era la integración de judíos y paganos. ¿Fue esto, quizá, una razón para que los romanos suspendieran en Palestina el experimento de una dinastía herodiana? Tras la muerte de Agripa I, el país quedó de nuevo bajo las órdenes de un procurador. En conjunto, la política romana y herodiana de integración fue un fracaso. La población era demasiado heterogénea.

6.5. *Resumen:* Palestina vivía en una constante crisis administrativa. No se logró establecer un equilibrio duradero entre las diversas estructuras de gobierno. La aristocracia, atenta a la compensación, quedó en política realista debilitada por las fricciones con los príncipes de la clientela herodiana y con los procuradores romanos. La aristocracia se vio comprometida y perdió así su fuerza ideológica tamizadora como representante de la teocracia. La crisis de la teocracia era el terreno abonado para movimientos teocráticos radicales. Tensiones entre las estructuras terrenas de poder fomentaron la nostalgia por el reino de Dios. La tradición sinóptica tematizó esta situación en la sentencia acerca del reino dividida contra sí mismo que no puede subsistir (Mc 3, 24 s.). El fin del reino de Satán señaliza aquí el comienzo del reino de Dios, pudiendo entenderse el reino de Satán como un crecimiento simbólico de la soberanía terrena con su experiencia negativa. Según el Apocalipsis de las Semanas (Hen. etiop. 85-90), con la pérdida de la independencia política de Israel, Dios había delegado su soberanía a los ángeles caídos, súbditos de Satán. El suceso mitológico refleja ahí el acontecimiento político real. En la apocalíptica de los Sinópticos se recogen estas circunstancias de otra manera. Mc (13, 14 ss.) interpreta como el comienzo de la gran abominación escatológica, la intención del emperador Gaius de profanar el templo de Jerusalén con su estatua. La esperanza en el Hijo del Hombre se intensifica con la opresión política. Y así está bien fundamentada, a mi entender, la hipótesis según la cual hay que ver el sueño teocrático radical del reino de Dios en íntima conexión con las tensiones socio-políticas de Palestina. Y creo que es indiscutible que esta riqueza de sentido transciende la situación histórica concreta.

7. Factores socio-culturales

7.1. *El fenómeno:* En la mayor parte de los movimientos intrajudíos de liberación va unida a la espera próxima una radicalización de la Torá. Mientras en torno a la espera próxima resaltan conexiones con las tensiones socio-políticas, en torno a la radicalización de la Torá campean las conexiones con las tensiones socio-culturales entre la cultura judía y helenista. La Torá daba al Judaísmo su identidad, definía su posición privilegiada y arriesgada entre todas las naciones y le confería su autoconciencia. La discusión en torno a la verdadera Torá y a su interpretación está indicando una crisis de identidad del Judaísmo. Su «rol» entre las naciones había resultado problemático. Se oscilaba (a menudo inconscientemente) entre acercamiento y separación, entre crítica y emulación, entre radicalización y embotamiento de la Torá. Así también en el movimiento de Jesús. La ley fue fundamentalmente afirmada. Pero su interpretación se hacía siempre ordenada a los «otros»... ahí cabalmente era donde se profesaba la ley por principio. Porque, sobre todo, el encuentro con la mentalidad helenística, teñida de filosofía, formuló la demanda de reducir la pluriformidad de la ley a pocos principios fundamentales: al amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 28 ss.; Test XII Patr., p. ej., Iss 5, 2; Benj. 3, 3, passim) o a la «regla de oro» (P. eje., Mt 7, 12; Sir 34, 15). Así se acogía, como recién nacido, al helenismo: La «regla de oro» procedía de la filosofía popular; la piedad y la justicia eran consideradas también entre los griegos como las principales dimensiones del comportamiento ético (cfr. Jen. Mem. 4, 8, 11). Todo lo que parecía bueno entre los extranjeros, se podía también sacar de las tradiciones patrias. Más aún, eran superiores a los demás cuando se radicalizaba la ley (28).

---

(28) Sobre el fenómeno de la radicalización de la Torá en el Judaísmo, cfr. H. BRAUN (cfr. nota 13). A propósito de las relaciones entre el Helenismo y predicación ética en el movimiento de Jesús, cfr., H. HOMMEL: *Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung,* ZNW 57(1966) 1-23. Una verdadera mina de hallazgos es la obra fabulosamente erudita de K. BERGER, *Die Gesetzauslegung Jesu,* WMANT 40, Neukirchen, 1972. Las relaciones y analogías que destaca y documenta este autor no tienen, a mi entender, por qué interpretarse necesariamente en el sentido de que el movimiento de Jesús en su interpretación de la ley se limitó a dar continuidad a tradiciones de la época. Analogías entre Judaísmo helenístico y movimiento de Jesús sería lícito referirlas a situaciones parecidas: también el movimiento de Jesús fue dando respuesta a problemas que se plantearon al Judaísmo ante el avance del Helenismo.

7.1.1. *Radicalización de la norma:* En el ámbito de las normas se pueden distinguir dos aspectos: uno de la acción y otro de la motivación. Se puede preguntar: ¿qué debe hacerse? y ¿por qué debe hacerse? En ambos aspectos es constatable en el movimiento de Jesús una radicalización de normas tradicionales. El obrar exigido se hace más dificultoso, la exigencia se extiende también a la motivación interna para obrar. Un esquema va a ilustrar el estado de la cuestión:

Campo normativo	*Aspecto acción*	*Aspecto motivación*
Agresión	No se prohíbe sólo la conducta agresiva, sino también la defensa contra la agresión (Mt 5, 39 ss.).	No se prohíbe sólo los actos agresivos, sino también la ira interna (Mt 5, 21 ss.), y también formas sublimadas de agresión, como su moralización (Mt 7, ss.).
Sexualidad	Se da también adulterio cuando un matrimonio se separa y se casa la divorciada (Mc 10, 2 ss.).	El adulterio empieza con la excitación sexual y la fascinación erótica (Mt 5, 27 ss.).
Comunicación	Hay que cumplir la palabra como si se hubiera jurado. Por eso está prohibido el juramento (Mt 34 ss.).	Lo decisivo no es la palabra exterior, sino la actitud interna (Mt 12, 34).
Propiedad	El seguimiento radical exige renuncia radical a la propiedad (Mc 10, 17 ss.).	En definitiva se exige una libertad interior respecto de la propiedad: liberación de la preocupación (Mt 6, 25).

En nuestro contexto es interesante que existan paralelos en el helenismo de radicalismo en el aspecto motivación. Ya Cleantes recalcaba: el que consiente a un mal deseo, hará el acto en ocasión propicia (Frg. 573). Estas ideas penetraron también en el Judaísmo a través de la filosofía popular, de forma que podía resumirse el Decálogo en el mandamiento: «No codiciarás» (Rom 7, 7; 13, 9).

7.1.2. *Relajación de la norma:* El «ethos» de la tradición sinóptica se caracteriza por el entramado de radicalización y relajación de la norma. Si bien existían interpretaciones radicali-

zantes de la ley, sobre todo en el campo social, también encontramos interpretaciones relajantes, más bien, en el campo religioso. Eran «liberales» con la prohibición de imágenes. Aceptaban la efigie del emperador en las monedas (Mc 12, 13 ss.). Eran también «liberales» frente a las «normas del sábado» (Mc 2, 27, passim), con la separación de paganos y pecadores, y respecto de las prescripciones de pureza ritual relacionadas con ellos mismos (Mc 7, 15). Se relativizaron así los escrúpulos de comunicación entre judíos y gentiles. Por eso no es casual encontrar concepciones «liberales» parecidas en el Judaísmo helenístico donde tenían que vérselas a diario con el problema de comunicación entre judíos y gentiles. También el Ps. Focílides afirma que sólo el alma hace limpio el cuerpo. En las sinagogas de la diáspora había también cuadros (cfr. Dura-Europos). En las alegorías del Judaísmo alejandrino hallamos una espiritualización de los preceptos rituales.

7.1.3. *La relación radicalización-relajación de la norma* se puede interpretar distintamente. Si es que radicalización y relajación se refieren a ámbitos normativos distintos, se podría decir que las obligaciones del hombre normal fueron más decisivas para el movimiento de Jesús que las obligaciones religiosas; de aquí que aquéllas se relajaran y éstas, en cambio, se relativizaran. Pero esta interpretación falla cuando las mismas normas se radicalizan y se relajan, cuando la radicalización de la norma se convierte dialécticamente en relajación de la norma. Esta conversión es consecuente. Cuando queda claro que todo hombre tiene que resultar culpable ante la norma radicalizada, toda autojustificación moral viene a ser forzosamente hiprocresía. Si el adulterio empieza en cuanto uno reacciona eróticamente ante otra mujer, ¿quién tendrá derecho a arrojar la primera piedra en caso de adulterio manifiesto? Si la ira y el crimen están al mismo nivel, ¿quién podrá resistirse a reencontrar sus propios instintos en el crimen? ¿No tiene que aparecer el enemigo como hermano? ¿Es posible una separación esmerada de lo bueno y lo malo donde Dios hace salir el sol sobre ambos? (Mt 5, 45). ¿No estará tergiversado el sentido de las normas éticas cuando se utilizan como instrumentos de agresión moral? En el movimiento de Jesús alborea el gigantesco reconocimiento de que el prójimo es más que la moral.

7.2. *Analogías:* En el Judaísmo contemporáneo había numerosas analogías de la radicalización de la norma. Todos los movimientos de renovación querían cumplir con la Torá de

modo más consecuente que hasta entonces. Todos intentaban una reformulación de la identidad judía, es decir, de todas las características y modos de proceder que pasaban por específicamente judíos y podían distinguir a los judíos de los paganos.

7.2.1. *El movimiento de resistencia:* El movimiento de resistencia radicalizó los preceptos religiosos de modo distinto que el movimiento de Jesús, mientras que los preceptos sociales más bien los relajó. Radicalizaron, ante todo, el primer mandamiento. La hegemonía de Dios estaba en el centro del programa celota (Bell 2, 118.7, 410.518 s.; Ant 18, 23). La prohibición de las imágenes la tomaron fanáticamente en serio: fabricar, mirar, tocar y llevar imágenes estaba prohibido. Las monedas eran tabú. Dígase lo mismo de las ciudades helenísticas en las que se tenía uno que topar inevitablemente con ídolos (Hip., Adv. Haer. 9, 26). También fue tratado fanáticamente el mandamiento de la circuncisión. Los judíos incircuncisos eran secuestrados y sometidos a esta elección: hacerse matar como transgresores de la ley o cumplir la ley (Adv. Haer. 9, 26). Por otra parte, transgredían preceptos sociales fundamentales, por ej., el de honrar a los padres. En la guerra judía mataban a los transgresores y los dejaban sin enterrar. Los parientes que querían enterrar a sus familiares insepultos, eran ejecutados y abandonados sin enterrar (Bell 4, 381 ss., cfr. Lc 18, 21 s.). La infracción del mandamiento 'no matarás' se producía inevitablemente. La prohibición de secuestrar hombres no fue respetada: se tomaban rehenes para forzar la liberación de camaradas apresados (Ant 20, 208 ss.). Para eliminar «colaboradores», trabajaban con falsas inculpaciones (Bell 5, 439 ss.). Desde luego, los militantes de la resistencia pensaban en un Israel con más justicia social. Tomaban en serio los preceptos sociales. El Decálogo estaba en vigor para todo el pueblo. Los militantes determinaban quién formaba parte del pueblo; los ricos eran excluidos: entre ellos —decían— «y los extranjeros no hay ninguna diferencia dado que habían traicionado la libertad, tan ardientemente discutida, y escogido paladinamente la servidumbre romana» (Bell 7, 255).

7.2.2. Los *esenios* radicalizaban la Torá en el campo religioso y social. En el campo religioso era llamativo su esfuerzo por la pureza sacerdotal. Como el templo de Jerusalén había sido «profanado», se habían separado del templo en el siglo II a. C. Querían hacer realidad su ideal de pureza en el desierto (CD 3, 20-4, 19). Era un ideal internalizado de pureza porque sabían que los ritos externos no otorgan pureza alguna (1 QS 3,

4 ss.), pero temían contagiarse de impureza (1 QS 6, 16 ss.; 7, 19 s.); por eso mostraban una declarada aversión a contactar con los demás (1 QS 5, 10 ss.). Una parte esencial de la conservación de la santidad sacerdotal era el cumplimiento extremo de las normas sabáticas. Así, por ejemplo, los rabinos permitían que pudiera sacarse del pozo una pieza de ganado caída en sábado (bSchab 128b; Mt 12, 11); los esenios prohibían esta acción salvadora (Cd 11, 13 s.). También hallamos radicalización de la norma en los temas centrales del comportamiento humano medio: agresión, sexualidad, comunicación y propiedad. Aunque estas radicalizaciones redundaban primariamente en beneficio de los miembros de la propia comunidad. Estaba estrictamente prohibida la agresión contra camaradas. La ira repentina era castigada con un año de exclusión (1 QS 6, 26 s; 7, 2). Pero estaban obligados a odiar a todos los hombres de fuera de la comunidad (1 QS 1, 10; 9, 21 ss.).

En cuestiones sexuales pensaban rigurosamente. El núcleo de los esenios vivía en castidad (Bell 2, 160); otros tenían por legítima la actividad sexual sólo por causa de la reproducción (Bell 2, 160 s.). También era rigurosa la norma del silencio. Por una palabra necia, por ejemplo, había tres meses de exclusión (1 QS 7, 9). De cara a la comunidad regía la norma de una franqueza sin límites. De cara a los demás, un silencio riguroso (Bell 2, 141; 1 QS 5, 15 ss.). El juramento estaba desechado por principio (Bell 2, 135 s.). Pero ya en la antigüedad lo que más llamaba la atención era el «ethos» radical en materia de propiedad. En la comunidad no había propiedad privada (Bell 2, 122; Ant 18, 20; Filón, Prob. 86). Los nuevos miembros entregaban a la comunidad, después de un año de noviciado, las propiedades y el salario de su trabajo (1 QS 6, 19 ss.). La falsificación de datos era rigurosamente castigada (1 QS 6, 25). Y mientras a sí mismos se designaban como «los pobres» escogidos por Dios (1 QpHab 12, 3.6.10), condenaban todo afán de poseer como signo del mundo pecador (1 QS 10, 19; 11, 2.1 QpHab 6, 1; 8, 10 s.).

7.2.3. *Fariseos* y esenios eran parecidos en cuanto que hacían extensivas incluso a los laicos las exigencias de pureza sacerdotal. Pero, así como los esenios ponían en práctica las normas radicalizadas en una rígida separación de la sociedad, los fariseos las practicaban en la vida cotidiana normal. La tendencia a adaptar la ley a la variedad de situaciones de la vida diaria respondía al ambiente social del fariseísmo. Este era el único movimiento intrajudío de renovación que no estaba asocia-

do a una vida excéntrica. En la vida normal quería hacer valer la Torá. En consecuencia, el precepto de los diezmos se hizo extensivo a todos los productos agrarios (Mt 23, 23); en cambio, la exigencia de pureza se interpretó razonablemente: poco se puede objetar contra el lavatorio de las manos (Mc 7, 3 s.) y la limpieza de los vasos domésticos (Mt 23, 23). La polémica cristiana no resulta muy convincente. El precepto sabático se configuró de forma estricta, pero practicable: estaba permitido ayudar a hombres y animales en caso de emergencia (Mt 12, 11 ss.; b.Schab 128b; b.Joma 84b). Merece todo respeto el programa fariseo que imponía la casuística de la vida diaria y su legitimación a partir de la Torá... incluso porque trataba de conciliar lo contradictorio: la radicalidad de la norma, por un lado, y la adaptación a la vida normal, por otro. Vista desde fuera, esta contradicción interna tuvo que llevar al reproche de hipocresía. Ya Alejandro Janneo (103-77 a. C.) prevenía contra los «hipócritas» que se parecían a los fariseos (b.Sota 22b). El movimiento de Jesús denunciaba públicamente contradicciones entre doctrina y conducta (Mt 23, 3 ss.). Los esenios les reprochaban (a la comunidad de los mentirosos) que blanqueaban las paredes exteriores a la ley (CD 19, 24 ss.), «buscan cosas agradables» (CD 1, 18 s.) y no hacían más que fingir una conformidad con la Torá. El fariseísmo, con sus alambicados arreglos, no era lo suficientemente consecuente con las corrientes radicales. Desde la periferia de la sociedad era fácil criticar a un grupo empeñado seriamente en la «vida verdadera desde dentro de la sociedad existente.

Por lo demás, la contradicción entre radicalización de la norma y adaptación se vio dentro mismo del movimiento fariseo. Esta contradicción condujo a una excisión en dos escuelas en el siglo I d. C.: la escuela estricta de Shammai y la «liberal» de Hillel. Los shammaítas defendían el deseo de radicalizar la norma; los hillelitas, el deseo de hacerla practicable. Así, los shammaítas solicitaban una separación rigurosa respecto de los paganos. En las 18 halakot fueron prohibidos varios alimentos paganos, la lengua griega, comparecencias de testigos paganos, regalos, nueras e hijas paganas (j.Schab 3c. 49 ss.). Para imponer estas normas se procedió judicialmente con violencia contra los hillelitas (j.Schab 3c. 34 ss.). Hasta después de la catástrofe del 70 p. C. no pudieron imponerse los moderados hillelitas.

7.3. *Intenciones: Tendencias radicalizantes de la norma* las encontramos en todo el Judaísmo. Incluso los saduceos conservadores querían aplicar estrictamente la ley (Ant 20, 199). En

cambio, eran raras las tendencias liberalizantes. Según esto, necesita ante todo una explicación sociológica el fenómeno de radicalización de la norma (de acuerdo con la máxima metodológica de que lo difundido por toda la colectividad social tiene su causa en toda esa colectividad). Los primeros inicios alusivos a condiciones sociales dependientes de radicalizaciones normativas dan pruebas explícitas en favor de interpretaciones radicalizantes de la norma. Aquí resaltan claramente, ante todo, dos tendencias sociales discriminatorias: unas, interculturales que afectan a la discriminación de los paganos, y otras, intraculturales que se refieren a la discriminación de otros grupos judíos. Ambas tendencias se complementan dialécticamente.

7.3.1. Muchos movimientos de renovación persiguieron *intenciones discriminatorias interculturales* con sus interpretaciones radicalizantes de su propia cultura. Esto era clarísimo entre los militantes judíos de la resistencia en el siglo I d. C. La radicalización del primer mandamiento se dirigió desde el principio contra los extranjeros. Si Dios es el único Señor —pensaban— no pueden ser reconocidos otros señores. Por eso se decía que los judíos «no debían tener a los romanos por más fuertes de lo que eran ellos mismos, sino más bien reconocer que Dios es el único Señor» (Bell 7, 410). Los shammaítas, con sus 18 halakot radicales inducían a una separación estricta. Incluso el movimiento de Jesús fundamentaba sus radicalismo normativo, en parte, con tendencias discriminatorias. El mandato del amor al enemigo está fundamentado así: «Si saludáis a los que os saludan, ¿qué mérito tenéis? ¿No hacen eso mismo los paganos? (Mt 5, 47). Dígase lo mismo de la exigencia de liberarse de la preocupación por la comida, la bebida y el vestido. Ahí se añade esta razón: por esas cosas se afanan los paganos (Mt 6, 37).

El Padrenuestro se rezaba con la conciencia de distinguirse de la palabrería de los paganos (Mt 6, 7). También se circunscribía la actividad de los carismáticos ambulantes a Israel (Mt 10, 5 s.). Es verdad que estas tendencias discriminatorias interculturales acontecían raras veces. Sólo una mínima parte de las normas de conducta radical es motivada de esa manera. A este respecto hay que reparar en lo siguiente: cuanto más estrictamente se configuran las normas de una sociedad, menos hombres pueden afiliarse a ella. El grupo de los «verdaderos judíos» se reduce a medida que se hacen más estrictas las normas exigidas a los «verdaderos judíos». De esta manera la discriminación hacia afuera se disloca hacia adentro. Parte de los grupos internos

de otros tiempos se añade al grupo externo. La discriminación intercultural se convierte en intracultural.

7.3.2. Tendencias discriminatorias intraculturales surgen, por necesidad interna, de los intentos discriminatorios interculturales cuando compiten entre sí varios movimientos de renovación. Todos y cada uno de los movimientos de renovación en Palestina querían realizar un Israel mejor. Cada uno tenía que degradar a los demás judíos a israelitas de segunda categoría o equipararlos con los paganos. El intento de preservar la propia identidad del pueblo frente a las prepotentes culturas extranjeras condujo, paradójicamente, a la pérdida de esta identidad. Había entonces varios grupos que tenían la pretensión de ser el verdadero Israel.

a) *Los fariseos* distinguían rígidamente entre sus adeptos y los otros judíos. El que no cumplía las exigencias fariseas de santidad, era discriminado como am-ha-ares o pueblo de la tierra. Originariamente fueron denominados así los paganos aborígenes que vivían en Palestina (Neh 10, 28). La traslación del concepto a los judíos demuestra que se incluía a éstos entre los extranjeros. El trato con ellos fue rigurosamente restringido. «El que carga con la responsabilidad de ser un Chaber (es decir, un miembro de la comunidad farisea), no vende a un am-ha-ares frutos frescos ni secos, ni le compra a él (frutos) frescos, ni entra en su casa como huésped, ni le acepta en su morada como huésped» (Demai 2, 3). Estas tendencias discriminatorias estaban ya en vigor en el siglo I d. C. En el Evangelio de San Juan los fariseos maldicen al «pueblo que no conoce la ley» (Jn 7, 49). Según los Sinópticos, los fariseos inducían a la separación de los pecadores... especialmente en las comidas comunes (Mc 2, 16; Lc 7, 39).

b) Para los *militantes de la resistencia* las exigencias de pureza no eran la característica primaria de pertenecer al verdadero Israel, sino la actitud frente a los romanos: el que colaboraba con ellos, dejaba de ser miembro del pueblo. Está bien claro en la descripción retrospectiva de Josefo: «En aquellos días (del censo) se solidarizaron los sicarios contra los que querían someterse a los romanos y los trataron, sin más, como enemigos robándoles sus propiedades, arrastrándoles y quemando sus casas. Entre ellos y los extranjeros —decían— ya no existe ninguna diferencia» (Bell 7, 254 s.). Una parte del propio grupo fue declarado entonces grupo extranjero.

c) La pertenencia al verdadero Israel no la hacían depender los *esenios* de la actividad de los hombres; la atribuían a una elección insondable de la voluntad de Dios (cfr. Ant 13, 172). Dios había dispuesto dos espíritus: el espíritu de la luz y el de las tinieblas (1 QS 3, 15). Ambos determinan el proceder de los hombres. El espíritu de la luz y de la verdad sólo podía hallarse en la comunidad esenia. Todos los demás estaban perdidos. El mandamiento del amor, que en el Antiguo Testamento estuvo en vigor para todos los miembros del pueblo y también para los extranjeros residentes en la tierra prometida (Lev 19, 18.34), quedó expresamente restringido a la comunidad esenia. Cada uno de los miembros tenía la obligación «de amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según su puesto en el consejo de Dios, y de odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según sus culpas, en venganza de Dios» (1 QS 1, 9 ss.).

d) En el *movimiento de Jesús* la discriminación intracultural destaca más claramente que la intercultural. Reza así en el sermón-programa de la montaña: «Si no abunda la justicia en vosotros más que en los sabios y los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5, 20). De este modo se niega a los fariseos la pertenencia al verdadero Israel que posee la expectativa futura del reino de Dios (Mt 21, 43). Es lógica la equiparación entre expulsión de la comunidad y exclusión del pueblo. Un miembro expulsado, dice Mt 18, 17, «debe ser para ti como un pagano o un publicano». El precepto de amar a los enemigos desborda, es verdad, todas las fronteras de grupo interno y externo. Pero precisamente en ese mandato se puede estudiar lo difícil que resulta salvar esas fronteras; porque por el amor al enemigo se sabe uno superior a los paganos o publicanos, los cuales sólo conocen un amor que se apoya en la reciprocidad (Mt 5, 46 s.). Tampoco en este caso, uno puede realizarse sin distinguirse de un grupo exterior.

Así que el intento de conservar la identidad cultural del Judaísmo por medio de una radicalización de la norma, condujo al cisma. Llegaron a perseguirse los partidarios de distintos movimientos de renovación. Entre los fariseos parece ser que llegaron a luchas sangrientas los discípulos de Hillel y Shammai. El fariseo Pablo persiguió el movimiento de Jesús (Gal 1, 23; Phil 3, 6). Entre los militantes de la resistencia un proceder violento contra los demás formaba parte, sin ambages, del programa. En estas luchas puede medirse hasta dónde llegó el cisma del Judaísmo. Se vivía en una profunda crisis de identidad. La catástrofe del año 70 p. C. ofreció la primera oportunidad de superar esta crisis de identidad sobre la base del fariseísmo.

7.4. *Causas:* Nuestra hipótesis reza así: Las tendencias radicalizantes dentro de los movimientos judíos de renovación son reacción contra la fuerza de atracción asimilativa que ejercen las culturas extranjeras superiores. Un primer argumento a favor de este nexo lo proporcionó la observación de que las tendencias radicalizantes estaban motivadas frecuentemente por intenciones discriminatorias interculturales. Un segundo argumento se sigue de que los principales movimientos de renovación (esenios, fariseos, militantes de la resistencia) brotaron de la confrontación con culturas extranjeras: los Chasidîm del siglo II a. C. —precursores de esenios y fariseos— se resistieron al programa helenístico de reforma de los ciudadanos de Jerusalén; lo apoyaban los sirios y tenía por objetivo la integración del Judaísmo en la cultura helenística. El movimiento de resistencia del siglo I d. C. era una reacción contra el creciente influjo de los romanos y la reiterada penetración de cultura helenística a él aneja. Se puede concluir que las causas sociológicamente reconocibles de las tendencias radicalizantes en el Judaísmo eran las tensiones socioculturales entre Judaísmo y Helenismo. Se interpretan éstas demasiado unilateralmente cuando se ve en ellas el conflicto entre una cultura etnocéntrica y otra cosmo-política. Más bien se dieron cita aquí dos culturas con pretensiones ecuménicas que reaccionaban con comportamientos etnocéntricos frente a las pretensiones ecuménicas de la otra cultura, bien sea con antisemitismo o con xenofobia.

7.4.1. *Tendencias ecuménicas en el Helenismo y Judaísmo* (29).

a) *El Helenismo.* Los reinos helenísticos comprendían naciones y constituían la base social para la idea de que todos los hombres son ciudadanos de un estado universal. En las regiones conquistadas recientemente por el Helenismo se formuló por vez primera la idea cosmopolita (cfr. Zenon SVF I, 262). Pero se conservaban elementos del etnocentrismo griego. La aversión a los bárbaros extranjeros fue trasladada entonces a los incultos. Sólo el sabio era ciudadano del estado universal. También en Palestina estaban vivas estas ideas. Meleagros de Gadara compuso este epígrafe: «Tiro me educó, aunque Gadara era mi ciudad natal, aquella nueva Atenas en tierra asiria... ¿Era yo un asirio, qué importa eso? El mundo es la patria de los mortales,

(29) A propósito del choque cultural del Helenismo y del Judaísmo, cfr. M. HENGEL: *Judentum und Hellenismus* (cfr. nota 1); mismo autor; *Juden. Griechen und Barbaren,* SBS 76, Stuttgart, 1976.

y un caos engendró a todos los hombres, amigo mío» (AnthGr 7, 417, 1 ss.). En este epígrafe se nombran dos raíces del cosmopolitanismo helenístico: la cultura común (cfr. la palabra clave «Atenas») y su mitología común (cfr. la palabra clave «caos»).

En las ciudades-repúblicas de Palestina y Siria tuvo que funcionar perfectamente una formación que produjo aquella pléyade de filósofos de las más diversas tendencias, por más que ejercieran su actividad principalmente fuera de su patria (30). Nombremos a los cínicos Menippos, Meleagros y Oinomaos, de Gadara; al escéptico Heráclito, de Tiro; a los epicúreos Zeno, de Sidón y Filodemos, de Gadara; a los peripatéticos Diodorus, de Tiro, Boetos, de Sidón y Nicolaus, de Damasco; a los estoicos Posidonio, de Apamea, Antíoco, de Ascalón, que dirigió la Academia platónica de Atenas en el siglo I a. C., el profesor del joven Catón, etc. La vida del espíritu era floreciente para la situación de la provincia y lanzaba sus luminosos rayos sobre la Palestina judía. Durante el intento helenístico de reforma en el siglo II a. C. ciudadanos progresistas trataron de erigir también en Jerusalén un gimnasio (2 Macc 4, 9). La reacción macabea acabó con él. Pero la fascinación pervivió y dio como resultado que Josefo y Filón trataron de presentar los movimientos judíos de renovación como escuelas filosóficas: los fariseos, por ejemplo, como estoicos (Vita 12), los esenios como pitagóricos (Ant 15, 371) o como éticos (Probus 80).

El carácter ecuménico del Helenismo se manifestó, además, en la religión. La mitología griega fue trasplantada a Siria y Palestina o bien tradiciones patrias fueron sometidas a una interpretación griega. Así, se contaba en Joppe que Perseo liberó a Andrómeda junto a aquella roca (Plin. Hist. nat. V. 13. 69; Jos Bell 3, 420). Escitópolis se tenía por el lugar en que se había criado Dionisos (Plin., Hist. nat. V, 18, 74). En Samaría, Simón el Mago, en el siglo I d. C., pudo hacer pasar a su compañera por Helena reencarnada (Justino, Dial. 120, 6; Apol 26, 3). Más tarde tuvieron allí a Heracles y Astarte por los padres de Melquisedec (Epif., Adv. Haer. 55, 2). Apolo fue venerado en Gaza (Ant 13, 463), Astarte en Ascalón como la celeste Afrodita (Pausanias I. 14, 7). Durante el intento de reforma helenística incluso Yahvé fue adorado como «Zeus» en Jerusalén y Samaría (2 Macc 6, 2; Ant 12, 261). El hombre culto helenístico atisbaba al mismo Dios tras las imágenes diversas de los dioses. La reac-

(30) Cfr., a propósito de cada filósofo las secciones correspondientes en: K. PRAECHTER: *Die Philosophie des Altertums*, Basel/Stuttgart, 1967.

ción macabea reprimió estas primicias de tolerancia religiosa y privó al Judaísmo de las tendencias ecuménicas del Helenismo. También opuso resistencia desde el principio al culto al César, nuevo símbolo ecuménico de la época romana.

b) *Tendencias ecuménicas en el Judaísmo.* Del mismo modo que el cosmopolitismo helenístico era un etnocentrismo desembarazado, la pretensión ecuménica del Judaísmo era otro tanto. Se esperaba que un día las naciones reconocerían al único verdadero Dios y afluirían a su templo de todas partes (Zac 14, 16; Is 60, 1 ss.; Mt 8, 11). Entonces pasaría a Israel la soberanía universal. Esta fe en el pueblo elegido es, sin género de duda, una fe etnocéntrica. Pero fue modificada. Israel estaba escogido con tal de que cumpliera las exigencias de Dios. Los grandes profetas de calamidades habían inculcado que Dios podía también rechazar a Israel. Los historiógrafos deuteronomistas habían interpretado toda la historia de Israel hasta el destierro babilónico a la luz de las acusaciones proféticas. Por eso Israel no sólo alzaba una gran pretensión de cara al mundo, también se dirigía esa pretensión críticamente contra sí mismo. Ultimamente, lo hizo en la figura del Bautista que ponía en guardia contra la confianza en la filiación abrahámica ya que «de las piedras puede Dios suscitar hijos a Abraham» (Mt 3, 9).

Conclusión: tanto en el Helenismo como en el Judaísmo se registran pretensiones ecuménicas. Había sólo una diferencia: el curso de la historia parecía confirmar las pretensiones de la cultura helenístico-romana y refutar las del Judaísmo. A lo más, las pretensiones ecuménicas del Judaísmo experimentaron una confirmación a través de la diáspora. Había judíos por todas partes: «No es fácil encontrar un lugar en el mundo que no albergue a este pueblo y en el que no haya llegado a dominar» (Ant 14, 115). El prestigioso monoteísmo, la espiritualizada liturgia sin sacrificios (en la diáspora), el «ethos» del Decálogo y la solidaridad interna de la confederación sinagogal ejercían sobre los observadores exteriores una gran fascinación, de forma que algunos se afiliaban a la comunidad judía en calidad de «temerosos de Dios» (cfr. Hech 13, 34; 16, 14, passim) o se hacían circuncidar como prosélitos (Mt 23, 15; Hech 6, 5). Pero en conjunto el Judaísmo actuaba más bien a la defensiva: parecía amenazado el «rol» peculiar del pueblo destinado a la soberanía universal.

7.4.2. *Reacciones etnocéntricas en el Helenismo y el Judaísmo:* Los pueblos y las culturas poseen identidad socio-cul-

tural cuando se aceptan a sí mismos en los distintos «roles» y son aceptados por los otros. Pero el Helenismo y el Judaísmo podían aceptarse sólo con mucha dificultad. Las dos pretensiones ecuménicas entraban en mutua competencia. En ambas pretensiones seguían vivos etnocentrismos arraigados a los que ambas partes apelaban en sus conflictos. Los romanos —a los que podemos contar dentro de la cultura helenística— no podían resignarse a la idea de que un pequeño pueblo se opusiera por principio a su misión universal. Tácito habla de la «irritación (que les producía) que los judíos fueran los únicos que no se plegaban» (Hist. V, 10). Los judíos, a su vez, se aferraban a su pretensión escatológica de poder y esperaban del futuro la soberanía universal.

a) *Antisemitismo* antiguo lo había en todas las capas sociales (31), incluso entre hombres cultos, como Posidonio, Cicerón, Séneca, Tácito. La capa social superior tenía a la minoría judía como a una élite en potencia. Esto lo expresa de manera relativamente clara Séneca cuando escribe: «Las costumbres de esta nación criminal en grado máximo han logrado una consistencia tal, que están difundidas por todos los países; los vencidos han dictado sus leyes a los vencedores» (Aug. civ. VI, 11). Resaltemos tres cualidades del antiguo antisemitismo:

a') Una actitud ambivalente frente al Judaísmo, una oscilación entre reconocimiento y rechazo. Monoteísmo, «ethos», solidaridad tenían gran fuerza de irradiación. Prejuicios antisemitas, entre otras cosas, tenían la función de contrarrestar dicha fuerza. Lo que la mayoría valoraba positivamente, tenía que calificarse de «vicio notorio» en cuanto lo observaba una minoría discriminada. El ocio se tenía en la antigüedad por algo de gran valor. Pero si el pueblo judío celebraba un día de descanso a la semana, lo calificaban de pereza (Filón, Leg. 120-123). Ayudar a los amigos estaba muy bien visto en la antigüedad. Pero la solidaridad entre los judíos se tenía por sospechosa (Cicerón, Pro Flacco 82, 66). Esta oscilación entre reconocimiento y rechazo la expresa Estrabón en su Teoría de la Decadencia (16, 2.35 ss.). Alaba a Moisés por ser hombre sabio y temeroso de Dios, pero vitupera a sus secuaces porque han hecho obligatorios los preceptos de los alimentos y la circuncisión.

---

(31) Una visión de conjunto a propósito del antisemitismo antiguo la da S. W. BARON: *A social and religious History of the Jews I*, New York 1952, 188-195.

b') Fomentó, además, los prejuicios la situación minoritaria de la diáspora asociada a la solidaridad suprarregional. Por todas partes había una camarilla judía. Este tipo de cosas favorece las sospechas de conspiración. También Cicerón echa mano de este burdo recurso para defender a su cliente Flaccus contra la acusación de los judíos. Con la mirada puesta en los numerosos oyentes judíos presentes en el proceso hace observar «qué multitud de gente son, cómo se reúnen, qué influyentes son en las asambleas» (Pro Flacco 82, 66).

c') También fomentaba prejuicios la mezcla de privilegios y discriminación, característica de la situación de los judíos en el imperio romano. Habían podido conservar más de su autonomía que los otros pueblos. Estaban exentos del culto al emperador. Se recurría poco a ellos para el servicio militar. Cosas así podían desatar resentimientos. Las «actas paganas de los mártires» procedentes de Alejandría recogían la acusación de privilegio de los judíos por parte de los romanos, asociando así tendencias antirromanas y antisemitas. Agresiones contra los romanos se transformaron en agresiones contra una minoría que, a causa de sus privilegios, podía ciertamente ser identificada con los romanos, pero en realidad los romanos muy poco podían identificarse con ella como para sentirse atacados. Ya en la antigüedad eran los judíos un chivo expiatorio ideal.

b) *Xenofobia en el Judaísmo:* También el Judaísmo, en sus luchas con culturas extranjeras, apeló a comportamientos etnocéntricos. En eso no se distinguió de los otros pueblos. Es verdad que se aplicaba a sí mismo criterios estrictos. Pero precisamente estas pretensiones autocríticas podían favorecer reacciones etnocéntricas: la identidad de Israel se apoyaba en la ley; cuanto más en serio tomaba la ley, más grande tenía que ser el miedo al propio fracaso y a la pérdida consiguiente de identidad. El miedo se proyectó en objetos y personas a los que se tuvo por «impuros». Se convirtió en miedo a lo que naturalmente se antojaba mancha; en miedo a contactar, ante todo, con extranjeros y gentiles: «Si uno compra utensilios de cocina a un gentil, tiene que inmergir lo que se suele purificar por inmersión; cocer, lo que se cuece; calcinar, lo que se calcina al fuego» (Aboda sara V, 12). Hasta las más elementales relaciones interhumanas estaban condicionadas por el miedo a la infección pagana: los judíos se casaban solamente entre sí; el tabú de los alimentos dificultaba el contacto social con paganos: eran separati epulis (Tac. Hist. V, 5). Vivían en sus propios barrios (por ejemplo,

en Alejandría) «a fin de poder conservar mejor, incontaminada de extranjeros, la pureza de su género de vida» (Bell 2, 488). Todos estos miedos a contactar con los demás se pueden interpretar como un miedo, proyectado objetivamente en los hombres y en las cosas, a perder la propia identidad. El movimiento bautista, característico del nuevo tiempo, no puede entenderse al margen de este miedo. Juan Bautista apelaba al miedo a perder identidad cuando cuestionaba la garantía salvífica que conlleva ser hijo de Abraham (Mt 3, 9). De este movimiento bautista procede también Jesús. Pero en su movimiento el miedo a perder la identidad cede el paso a una nueva certeza, a la confianza en la gracia de Dios.

7.5. *Resumen:* Cuando un pueblo se atribuye a sí mismo un papel de privilegio entre todos los pueblos, pero amenaza sucumbir a una supremacía política y cultural, cae forzosamente en una difícil crisis de identidad. Su propia imagen está amenazada, su equilibrio interno alterado. Una crisis semejante sufrió Israel en el siglo I. Tuvo que integrar penosamente en su propia imagen experiencias históricas adversas. Su dependencia del poder extranjero pudo ser interpretada como castigo por los delitos del pueblo y la sensibilidad ética absorta y condicionada por todo esto pudo consolidar, a su vez, la autoconciencia de cara a los demás pueblos. Cuanto más problemática resultaba en aquel momento la identidad socio-cultural, con mayor intensidad se esperaba del futuro la realización de una identidad perfecta. Radicalización normativa e intensificación escatológica eran el remedio natural a la crisis de identidad del Judaísmo. Pero ambas no hacían más que meter más a fondo en la crisis, porque las normas radicalizadas llevaban forzosamente al cisma del Judaísmo, puesto que entraban en mutua competencia varios movimientos de renovación. Un consenso acerca del «verdadero Israel» era posible solamente en un grupo particular. Todos los demás no eran considerados verdaderos judíos. Una vez llegados al extremo de no aceptar el nacimiento y la genealogía como criterio de pertenencia al verdadero Judaísmo, el último paso no quedaba lejos: ¿por qué no habían de participar todos los hombres por principio en el «rol» privilegiado del verdadero Israel?

Del mismo modo que la discriminación intercultural condujo, por necesidad interna, al cisma intracultural, así también el cisma preparó la universalización del Judaísmo. Esta universalización tuvo que irrumpir cuando la radicalización normativa se convirtió en relajación, cuando se reconoció que no existía un

resto escogido de Israel capaz de cumplir con las normas radicales, sino que todos estaban precisados de la gracia: judíos y paganos. Esta eclosión acaeció en el movimiento de Jesús, si bien fue Pablo quien sacó todas las consecuencias. Con esto no quedó totalmente superado el etnocentrismo tradicional; fue transportado a una nueva entidad: la pretensión absolutista de la Iglesia fue un etnocentrismo transformado. La Iglesia empezó a entenderse como el pueblo escogido. Todos los que estaban fuera fueron tachados de paganos. Se adoptó del Judaísmo ese concepto, teñido de etnocentrismo, referido a todos los pueblos extranjeros. Hubiera sido bueno haber adoptado también del Judaísmo en mayor grado aquella autocrítica inexorable que distingue al etnocentrismo judío de todos los etnocentrismos que pululan por todas partes.

Así queda concluido el análisis de los factores. Admitida la distinción entre teorías religioso-sociológicas de integración y de conflicto, cabe constatar que para un análisis del movimiento de Jesús es indudablemente más apropiada una teoría de conflicto. Por todas partes nos salen al paso tensiones profundas, tensiones entre sectores de producción y de consumo, entre ciudad y campo, entre estructuras de poder extranjeras y aborígenes, entre cultura helenística y judía. De ellas brota el movimiento de Jesús, condicionado en parte por estas tensiones y, en parte, ejerciendo una influencia sobre ellas. La crisis de la sociedad judío-palestina había conducido a la búsqueda de nuevos caminos de la vida religiosa y social. Había cuestionado valores y modelos de comportamiento tradicionales. La vida social estaba amenazada de «anomía». La anomía aflora cuando numerosos miembros de una sociedad ya no pueden vivir según las normas de su ambiente heredado porque los grupos interesados experimentan cambios de situación que llevan a un sacudimiento de sus normas y valores tradicionales. La anomía no se asocia a determinadas capas sociales. Con ocasión de crecientes tensiones sociales abarca todas las capas sociales, lo mismo las inferiores que las superiores, las ascendentes que las descendentes. (Tanto como esto se puede aventurar: los grupos marginales son con mayor probabilidad especialmente sensibles a las situaciones anomistas. Entonces nace en ellos frecuentemente una exigencia de renovación social y religiosa.)

Un ejemplo es el nacimiento del Islam. El conflicto entre Bizancio y Persia había desviado el comercio hacia Arabia en el siglo VII d. C. La Meca estaba económicamente floreciente; el

nuevo bienestar social había cuestionado valores tradicionales: «En síntesis, había surgido una situación de anomía y en ella se configuraba un nuevo movimiento religioso acaudillado por un habitante de la Meca, llamado Mahoma» (32). El ejemplo del Islam demuestra que un bienestar social puede provocar crisis de orientación sociales y religiosas. La interpretación de las crisis del Cristianismo primitivo palestino, que hemos presentado aquí, no hay que entenderla en el sentido de que el movimiento de Jesús tuvo su origen exclusivamente en la emergencia social, la presión económica y la represión política. También aparecen ricos en él. Las capas sociales intermedias, amenazadas en su situación, tuvieron quizá el peso más grande. En todo caso contribuyeron muchos factores en aquella crisis de orientación de la sociedad; a ella trató de dar una respuesta el movimiento de Jesús. En cuanto esta respuesta es susceptible de un análisis sociológico, es también objeto de un análisis funcional religioso-sociológico.

---

(32) T. LING: *Die Universalität der Religion,* München 1971, 283.

III. ANALISIS FUNCIONAL

INFLUENCIAS DEL MOVIMIENTO DE JESUS EN LA SOCIEDAD

El análisis de los factores ha demostrado que el movimiento de Jesús nació de una crisis profunda de la sociedad judío-palestina. Si no pasara de ser un reflejo de las circunstancias de la colectividad social, se habría dicho ya todo con el análisis de sus condicionamientos sociales; estaría de más un análisis específico de las funciones. Pero partimos de la hipótesis de que el movimiento de Jesús no tiene su origen exclusivamente en una crisis de la sociedad, sino que articuló una respuesta a esta crisis que no es deducible sociológicamente. Esta renuncia a la deducción no es arbitraria. Se apoya en las siguientes reflexiones:

a) La crisis social explica por qué se produjeron movimientos de renovación. Pero no explica la configuración concreta de los movimientos de renovación. Podemos explicar por qué se hizo extensivo entonces en Palestina el desarraigo social, pero no por qué uno resultó criminal, otro santo, un tercero emigrante y el cuarto asceta. Una explicación sociológica explica sólo lo típico, no lo individual; traza un cierto marco; lo que pasa dentro de ese marco, se le escapa. Las manifestaciones religiosas revisten, por tanto, una «autonomía relativa». Los factores sociales dejan un espacio para comportamientos distintos.

b) Un análisis sociológico puede muy bien esclarecer la génesis de fenómenos religiosos, pero con ello no explica ya su eficacia o ineficacia. Lo que tuvo su origen en razones sociales puede ser transmitido por su propia virtud. Así, el desarraigo social tiene en su origen, ante todo, razones económicas. Pero, una vez difundido, puede ser que los modelos de conducta anejos

a él encontraran imitación por razones totalmente distintas. Por eso, en muchos casos, habrá que conceder una «autonomía funcional» a fenómenos religiosos condicionados socialmente: los resultados de éstos no se pueden deducir de su génesis.

c) Finalmente, el análisis de fenómenos religiosos no puede prescindir de la evidencia religiosa y de la conciencia autonómica de tales fenómenos. Incluso un concepto teórico, capaz de negar totalmente la autonomía de la religión, podría interpretar todavía su pretensión autonómica como un acto humano razonable: como protesta contra el conjunto de condicionamientos heterónomos entre los que descuella dicha pretensión. La religión poseería así «autonomía oposicional» (33).

Concedamos, pues, que los fenómenos religiosos poseen, al menos, autonomía relativa, funcional y oposicional. Aun así, puede no ser idéntico un análisis de las repercusiones ejercidas por los fenómenos religiosos y el análisis de sus condicionamientos. Ahora bien, un análisis de las funciones no investiga todas las repercusiones, sino sólo aquellas que hacen referencia a los objetivos fundamentales de la sociedad. En una sociedad en crisis este objetivo es, ante todo, la superación y reducción de tensiones. Esta sociedad tiene planteadas estas cuestiones: ¿Hay que aumentar las tensiones hasta llegar a la revolución? ¿Hay que crear válvulas de escape? ¿Hay que aclimatarse? Todas las sociedades ante las crisis experimentan diversos intentos de solución. Para llevar adelante estos experimentos sirven generalmente pequeños grupos marginales. De entre sus proyectos funcionales, que no se identifican con sus programas, porque forman parte de ellos también algunas variables no pretendidas, la sociedad selecciona elementos útiles, los modifica o los sigue desarrollando. La mayor parte queda, por lo demás, inutilizado o perdido al margen de la sociedad. La vida social experimenta por encima de lo necesario, lo cual, a su vez, es funcional, ya que la necesidad no consta a priori. También la sociedad judío-palestina hizo experimentos de este estilo. Los movimientos de renovación surgidos en ella ensayaron, por diversos caminos, la superación de tensiones crecientes. Poca cosa dejó huellas dura-

---

(33) A propósito del condicionamiento social entre arte y literatura, me remito a las ideas que TH. W. ADORNO presentó en síntesis en su obra póstuma: *Asthetische Theorie*, Frankfurt, 1970. En cambio, el concepto de la "autonomía funcional de los motivos" se debe al psicólogo G. H. ALLPORT: *Entstehung und Umgestaltung der Motive*. en: *Die Motivation menschlichen Handelns*, ed. por H. THOMAE, Köln, 1965, 488-497.

deras. Forma parte de estos movimientos también el movimiento de Jesús: éste hizo su experimento con una visión de amor y reconciliación.

8. El proyecto funcional del movimiento de Jesús

Las tensiones producen agresiones. De aquí que la superación de tensiones se llame también: superación de la agresión. El mejor modo, en mi opinión, capaz de caracterizar el proyecto funcional del movimiento de Jesús para acabar con las tensiones sociales es interpretarlo como una aportación a la transformación y superación de la agresión. En este proyecto destacan cuatro formas de transformación de la agresión: la agresión fue 1.° compensada con impulsos opuestos, 2.° desplazada a otros objetos y aplicada a otros sujetos, 3.° internalizada y devuelta al sujeto de la agresión, 4.° representada y transformada en símbolos cristológicos. En cada paso del proceso se pueden distinguir dos problemas: el problema de la agresión propia que se autoopera activamente, y el problema de la agresión ajena, que procede de otros (34).

8.1. *Compensación de la agresión:* A la tendencia a la agresión se le contrapone en el movimiento de Jesús el mandamiento del amor; a la agresión radicalizada por las tensiones sociales se le opone el mandamiento radicalizado del amor: «Habéis oído que se dijo: 'Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo'. Pero yo os digo: ¡Amad a vuestros enemigos!» (Mt 5, 43 s.). Al círculo de Jesús pertenecían de hecho miembros de grupos hostiles, un publicano (Mc 2, 14) y un celote (Lc 6, 15). El movimiento de Jesús admitió a grupos discriminados. El man-

(34) En lo sucesivo el análisis echa mano también de la terminología psico-analítica. Sobre el problema de una Hermenéutica psico-analítica cfr. Y. SPIEGEL (ed.): *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, München, 1972. Gran parte de las interpretaciones reunidas allí se le antojan, a primera vista, al exegeta histórico-crítico como un curioso tohuwabohu. Sin embargo, a mi entender, se pueden llevar adelante críticamente algunas sugerencias. A este propósito quisiera pronunciarme en otro lugar. Para evitar, al menos, algunos malentendidos, me contento aquí con unos pocos puntos: 1. En el centro de las consideraciones que vienen a continuación no está la dinámica instintiva del "ello", sino la función del yo (los así llamados mecanismos de defensa del yo). 2. Se aceptará que los símbolos bíblicos presentan y forman procesos psicodinámicos, y no se limitan a encubrirlos. 3. No se contará con un instinto de agresión. Toda agresión está socialmente proporcionada por medio de una frustración, orgánicamente por medio de reacciones de miedo del hombre; cfr., R. DENKER: *Angst und Aggression*. Stuttgart, 1974.

damiento radical del amor podía interpretarse como una forma de reacción: una agresividad intensa se convierte en su contrario. La energía del instinto que originariamente redundaba en beneficio de objetivos agresivos, impulsa ahora en dirección contraria. Esto es más claro todavía en el problema de la agresión ajena. En este caso la compensación de la agresión significa: perdón y reconciliación. Se exigen no siete veces, sino setenta veces siete (Mt 18, 21 s.). Esta sentencia asume una referencia a Gen 4, 24 donde se jactan de una venganza siete veces mayor por Caín y 77 veces mayor por Lamec. Está claro: la misma energía que hasta ahora estaba a disposición de los impulsos de venganza, debe estar ahora al servicio de los impulsos diametralmente opuestos. Y no es lícito en modo alguno concluir de este rasgo irénico fundamental del movimiento de Jesús que se trataba de un grupo de hombres de impulsos agresivos desmochados. Al contrario: la intensidad del cambio de rumbo es una señal de la intensidad de las tendencias contenidas. El amor al enemigo, irracional si se mide con categorías vulgares, revela indirectamente la fortaleza de los estímulos agresivos a dominar. Como no podemos partir del supuesto de que esos estímulos han desaparecido sencillamente, nos vemos forzados a rastrearlos en su metamorfosis.

8.2. *Transmutación de la agresión:* La agresión que no puede quedar compensada por impulsos diametralmente opuestos, se manifiesta de nuevo como un impulso atribuido a un sujeto suplente (pudiendo persistir el mismo objeto), o como un impulso dirigido contra un objeto suplente (pudiendo permanecer idéntico el sujeto). Personajes sobrenaturales (Dios, Hijo del Hombre, Demonios) aparecen de modo especial en sustitución de socios humanos. Estos personajes asumen activa o pasivamente la agresión y alivian así las relaciones interhumanas. Teniendo en cuenta la distinción entre agresión propia y ajena, se deducen cuatro posibilidades de la transmutación de la agresión:

	Agresión propia	*Agresión ajena*
Sustituto del sujeto	Sujeto suplente: El Hijo del Hombre como juez escatológico.	Sujeto suplente: Dios en cuanto todopoderoso.
Sustituto del objeto	Desplazamiento a un objeto suplente: agresión contra los demonios.	Desplazamiento a una víctima suplente: el Hijo del Hombre humillado.

a) *Sustituto del sujeto de la agresión:* Quien ha padecido una ofensa sin reaccionar agresivamente, castiga frecuentemente a su agresor en su fantasía, imaginándose que recibe daño de un tercero. Lo mismo pasaba en el movimiento de Jesús. Cuando los carismáticos ambulantes eran rechazados en un lugar, veían que el juicio escatológico irrumpía sobre aquel lugar: «Se tendrá más misericordia en el día del juicio con Sodoma y Gomorra que con aquel pueblo» (Mt 10, 15). Estaban convencidos de que el Hijo del Hombre no iba a perdonar los pecados contra el Espíritu Santo —es decir, contra el Espíritu profético que hablaba por su medio— (Mt 12, 31 s.). Identificándose con el Hijo del Hombre podían aguantar una demora escatológica hasta el momento de sus agresiones y delegar al Hijo del Hombre la realización de los actos agresivos: «Si alguno se avergüenza de mí y de mis palabras (transmitidas por los profetas cristianos primitivos) entre esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga...» (Mc 8, 38). Lo mismo que la agresión propia se puede delegar, así también la agresión ajena se puede adjudicar a otro sujeto: en fin de cuentas todo está en manos de Dios. El tiene contados los cabellos de la cabeza. ¿Por qué, pues, se habrá de temer a los que matan el cuerpo? (Lc 12, 4-7).

b) *Sustituto del objeto de la agresión:* El psicoanálisis llama «transmutación» al desplazamiento de un impulso instintivo hacia otro objetivo que no está en una relación real inmediata con el objetivo original. En el movimiento de Jesús también se encuentra esta forma de superación de la agresión. Parece que la agresión contra los romanos está «desplazada» a los demonios, como lo demuestra el exorcismo en la orilla gadarena (Mc 5, 1 ss.): los demonios albergados en la piara de cerdos se comportan como las fuerzas de ocupación. Hablan latín, se presentan como «Legión» y tienen, igual que los romanos, un solo deseo: poder quedarse en el país. Se ahogan en el lago, junto con los cerdos. Esto responde a los deseos, poco amigables, que albergaba el pueblo judío contra los romanos: de muy buena gana los hubiera arrojado al mar. La conexión entre soberanía extranjera y demoníaca es comprensible: con los romanos habían llegado al país dioses y cultos extranjeros. Se sospechaba que las insignias militares romanas eran ídolos. Por eso su presencia en la ciudad santa de Jerusalén inducía a protestas (1 QpHab 6, 3 ss.; Ant 18, 55 ss.; 18, 121). Idolos era sinónimo de demonios (Deut 33, 17; Ps 95, 5; Hen. etiop. 19, 1; Jub 1, 11; 1 Cor 10, 20). Ahora bien, cuanto más duraba la dominación ro-

mana, más calaba la impresión de que, en lugar de Dios, gobernaban en Israel los demonios. Sobre todo, cuando esta opinión hacía revivir esquemas tradicionales de interpretación: también la dominación siria se había interpretado de modo parecido.

En el Apocalipsis de las Semanas escrito por aquel tiempo (Hen. etiop. 85-90), con ocasión de la pérdida de la independencia política de Israel, Dios delegaba su soberanía a 70 pastores que vejaron arbitrariamente al pueblo (85, 59 ss.) y, al final de los tiempos, iban a ser condenados (90, 22 ss.). Estos pastores eran demonios, es decir, ángeles caídos y súbditos de Satán. Entre los esenios, la lucha contra las naciones al final de los tiempos era, a la vez, lucha contra Belial y sus huestes (1 QM 1, 9 ss.). De donde se puede concluir que, si alguien combate en sus enemigos políticos a Satán, entonces, la lucha contra Satán y sus súbditos afecta también a los enemigos políticos. Por consiguiente, cuando Jesús dice: «Pero si yo echo con el dedo de Dios a los demonios, entonces es que ha llegado el Reino de Dios a vosotros» (Lc 11, 20), no se trata de una sentencia plenamente apocalíptica (35). Los exorcismos eran actos de liberación traspuestos al plano mítico. Los demonios hacían las veces de objetos suplentes de la propia agresión. Pero también había un «suplente» para la agresión ajena. Lo que les sucedía a los adeptos del movimiento de Jesús, le pasaba también fundamentalmente al Hijo del Hombre mismo. El era despreciado, escarnecido y perseguido en el más pequeño de sus hermanos (Mt 25, 40).

8.3. *Devolución de la agresión:* Una de las formas más llamativas de transformación de la agresión, en el movimiento de Jesús, es la devolución de la agresión contra el agresor... no en el sentido de acción agresiva, sino de reproche moral e invitación tácita a renunciar a la agresión. En el caso de superación de la agresión propia, se trata de una internalización e introyección de la agresión. Subyace una agresividad introyectada en la llamada a la penitencia y en los imperativos radicalizantes de la norma. Un ejemplo elocuente es Lc 13, 1 ss. Pilato asesinó a peregrinos galileos. La sublevación fue grande. Jesús dice a este

---

(35) Cfr., las notas aclaratorias acerca de los exorcismos en el Cristianismo primitivo, en: W. E. MÜHLMANN: *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín, 1961, 252. Indica el autor que en Siberia la opresión realizada por un pueblo extranjero aparece a veces en cifra como posesión por un demonio extraño.

propósito: «¿Pensáis que esos galileos habían sido más pecadores que los demás galileos, puesto que sufrieron esto? No, os digo; pero si no os convertís, todos pereceréis igual» (Lc 13, 2 s.). La sublevación contra los romanos sufre aquí un viraje en redondo: no se plantea la culpa de los romanos, sino la propia culpa. La sublevación contra los romanos se convierte en sublevación contra sí mismos. Es interesante que no aparezcan solamente estructuras imperiales de poder en el contexto de llamada a la conversión. Se citan también ciudades-repúblicas extranjeras (Mt 11, 20 ss.) y una reina extranjera (Mt 12, 42) para dar énfasis a la llamada a la conversión.

La comparación con los extranjeros es una llamada de atención a la conciencia de Israel: según ésta, el pueblo desempeñaba un papel privilegiado, pero también responsable, entre las naciones. El miedo a perder este papel peculiar motivó ya en el Bautista la llamada a la penitencia (Mt 3, 7 ss.). Ahora bien, llamada a la conversión y radicalización de la norma estaban muy difundidas en el Judaísmo de entonces. Frecuentemente una buena parte de la agresividad contra los extranjeros se transformó en autocrítica. ¿Qué era aquí lo específico del movimiento del Bautista y de Jesús? Hemos visto cómo las tendencias radicalizantes de la norma que el pueblo, en su peculiaridad, debía preservar de la fuerza de atracción asimilativa de fuera, llevaron al cisma interno. Con otras palabras: la agresividad intensificada, introyectada, propia de la reacción radicalizante de la norma, condujo, al mismo tiempo, a una agresividad más intensa contra todo aquel que no se atenía a las prescripciones radicales. El pueblo se atomizó en grupos que se rechazaban mutuamente. Estas tendencias particularizantes provocaron un movimiento de oposición: si seguían radicalizando las normas hasta resultar éstas sencillamente imposibles de cumplir, quedaban todos, buenos y malos, radicales y moderados, bajo el juicio amenazante de Dios. Ya no podía ningún grupo abrigar la pretensión de ofrecer algo mejor. Todos eran igualmente pecadores.

La agresividad radicalizada, introyectada, pudo así, paradójicamente, convertirse en una positiva aceptación del otro. Esta transformación se abrió paso en la predicación de Juan Bautista. Enfrentó a todos con la ira ya próxima de Dios: «Vosotros, ¡raza de víboras! ¿Quién os ha enseñado a huir de la ira que se acerca?» La pregunta era retórica. Para el Bautista era claro que nadie podía escapar a la ira a no ser que se dejara bautizar en señal de conversión. El movimiento de Jesús se desprende del

movimiento del Bautista, aunque se distingue de él en tres puntos característicos:

a) El Bautista vivía en el desierto. Motivaba su evasión con la misma cita de la escritura que la comunidad de Qumran (Mc 1, 3; 1 QS 8, 14; 9, 19 s.). Su retirada de la sociedad era sintomática: los hombres debían abandonar la sociedad contraproducente para acceder al Bautista. El movimiento de Jesús era distinto: caminaban por el país habitado y buscaban al pueblo en sus lugares de residencia.

b) A la separación local respondía el rasgo ascético del movimiento del Bautista. Juan no comía, ni bebía..., no así Jesús (Mt 11, 18 ss.). Llegará un día en que el movimiento de Jesús tendrá que rechazar el ayuno alegando que: «¿Acaso pueden ayunar los amigos del novio, mientras el novio está con ellos?» (Mc 2, 19 ss.). El lugar de los terrores escatológicos queda ocupado por la certeza del tiempo de la paz.

c) La diferencia fundamental estaba en la comprensión del juicio y de la gracia. Para el movimiento de Juan, el único modo de salvarse del juicio condenatorio era la conversión y el bautismo. No es nada casual que Jesús no bautizara. Si la necesidad de bautizar se apoya en los terrores escatológicos, entonces a la posposición del bautismo tiene que responder la postergación de estos terrores. Incluso se puede llegar a motivar la exigencia de conversión solamente en la alegría de Dios, el cual se alegra más por un pecador que se convierte que por 99 justos (Lc 15, 7). La exigencia de conversión se funda en el reino de Dios que ya está irrumpiendo (Mc 1, 15). Y este reino de Dios se presenta como un mysterium fascinosum, como banquete de bodas, tesoro en el campo, perlas. El mysterium tremendum del juicio recede un tanto. Esto puede apreciarse en pequeños detalles. En Mt 12, 38 ss. están puestos Jonás y Salomón en correspondencia tipológica con la exigencia de conversión de Jesús. El primero es un profeta cuya proclamación del juicio quedó atravesada por la gracia de Dios; el segundo, un rey que con su sabiduría fascinó a una reina extranjera. Ninguno de los dos es un predicador tenebroso de penitencia.

El paso decisivo desde el movimiento del Bautista al de Jesús consistió en que la radicalidad de la Torá se fundamentó y se delimitó en una predicación radicalizada de la gracia. La agresividad introyectada se convirtió, de un vuelco, en autoacep-

tación en virtud del amor divino. El presupuesto más importante de este vuelco fue aquella atmósfera libre de terrores que tan claramente destaca en las parábolas. Algo así, como si la desconfianza ante la vida hubiera recibido un nuevo y poderoso impulso. Teniendo en cuenta la relación entre miedo y agresión, se entiende por qué la superación de la agresión pudo llegar a ser en el movimiento de Jesús una visión social concreta.

No podemos dar la razón última del vuelco operado desde el radicalismo ético a la predicación radicalizada de la gracia. Pero lo podemos observar en algunos pasajes de la tradición sinóptica. Cuando, a continuación del relato del joven rico, se lanza la pregunta: Pues, si ningún rico puede entrar en el reino de Dios, entonces, ¿quién podrá salvarse?, la respuesta es: «Para los hombres eso es imposible, pero no para Dios. Porque para Dios todo es posible» (Mc 10, 27). La imposibilidad de cumplir la norma radicalizada se convierte en referencia a la gracia de Dios. Esto vale también para algunas antítesis radicales del sermón de la montaña. Por supuesto que hay que cumplirlas. Pero permítasenos hacer algunas sutiles distinciones. Dos veces se consigna una conducta de infracción de la norma: «Todo el que guarda rencor a su hermano, es reo de juicio» (Mt 5, 22); «Todo el que mira a una mujer para desearla, ha adulterado ya en su corazón» (Mt 5, 28).

Las dos formulaciones escogidas están muy bien traídas. La radicalización de la prohibición de matar y adulterar exige demasiado al hombre: afectos agresivos y fascinación erótica no necesariamente están sometidos al albedrío del hombre. El que pide esto, pide lo irrealizable. También el movimiento de Jesús parece sospechar esto. Porque, dentro de la composición actual de Mt, siguen varias exhortaciones que presuponen de facto lo prohibido anteriormente: Mt 5, 23 exige reconciliación por la desavenencia ya acaecida; Mt 5, 29 automutilación en caso de escándalo; luego presupone afectos «escandalosos». Por lo tanto, hace muy al caso que estas prohibiciones no estén formuladas como instrucciones para la acción. No dicen en imperativo: «No te encolerices», «No tengas ningún deseo sexual hacia otra mujer». Se consigna sólo en indicativo que, quien se encoleriza, no es mejor que el que mata, y el que desea a otra mujer no es mejor que el adúltero. Con tales constataciones de culpabilidad resulta imposible una condena autosuficiente de las infracciones de la norma. Estas fuerzan a reconocer que no hay ningún crimen hacia el que no sintamos el impulso en nosotros. En oposición con las dos antítesis estudiadas, la prohibición de jurar está

formulada como una instrucción para la acción. No existen barreras físicas que se opongan al hecho de renunciar al juramento. Algunos grupos en el Judaísmo practicaron esta renuncia.

Pero, por lo demás, muchas normas radicales tienden (también) a reconocer que todos los hombres fallan, que todos necesitan de la gracia, que no tiene sentido condenar a los demás, cuando no se quiere apreciar la viga en el propio ojo (Mt 7, 3 ss.); que no tiene sentido apartarse de los pecadores, cuando nadie es bueno, fuera de Dios (Mt 10, 18); que es absurdo lanzar la primera piedra (Jn 8, 1 ss.); que la autosuficiencia es pecado, aun cuando no se tenga conciencia de ningún pecado: por eso el publicano vuelve justificado a su casa, y no así el autosuficiente fariseo (Lc 18, 10 ss.).

Fue en el Nuevo Testamento donde se llegó por vez primera al reconocimiento desconcertante y saludable de que toda norma ética tomada en serio convence al hombre de su propia insuficiencia, de que «ethos» sin perdón pervierte, y que la moral, si ha de seguir siendo humana, es algo más que moral. Esta intuición desborda con mucho el contexto histórico concreto en el que se produjo. Pero fue en aquel momento una aportación en orden a superar una profunda crisis del Judaísmo: la identidad del Judaísmo no pudo lograrse a base de radicalizaciones de la Torá en mutua competencia y puja, sino por el reconocimiento de la gracia de Dios. La solidaridad no se iba a lograr, en última instancia, por medio de normas radicales que sólo podían acrecentar la agresividad oculta y manifiesta de los hombres, sino por medio de una nueva actitud frente a las normas que da preferencia, por delante de todas las exigencias, a una confianza libre de temores. A la transformación de la agresión propia introyectada responde el reflejo de la agresión ajena. El aforismo veterotestamentario «ojo por ojo, diente por diente», ha pasado ya; ahora se manda, más bien, «que no opongáis resistencia al malo; al contrario, cuando uno te da una bofetada en la mejilla derecha, preséntale también la otra (Mt 5, 39). El sentido de esta manifiesta renuncia a la defensa es hacer reflexionar al prójimo agresor. Es como si el movimiento de Jesús postulara una inhibición humana de la agresión que no existe todavía, esa inhibición que podemos observar entre las bestias, cuando la vencida indica su renuncia a la defensa por medio de una actitud provocadoramente indefensa.

Entre bestias, esta inhibición de la agresividad la procura el instinto. Pero, entre hombres, necesita de una dirección consciente de comportamiento y es una labor ética. M. Gandhi y

M. L. King la han formulado de nuevo y vigorosamente para nuestro tiempo. Ellos también esperaban en el vuelco paradójico de la violencia a la paz, de la agresión a la reconciliación, cuando apelaban al «ethos» de los otros, renunciando a la defensa. Por supuesto que esta apelación contiene una sublimada agresión, es decir, el reproche basado sobre lo que el otro asimila libremente... sin violencia. Se espera que una parte de su agresión va dirigida hacia dentro, de forma que nuevas agresiones desaten conciencia de culpa y vergüenza.

Esta forma de transformación de la agresión la encontramos también en la simbología cristológica. La ejecución de Jesús fue una medida tiránica de los romanos. En el movimiento de Jesús no desencadenó ninguna sublevación contra los romanos. Se aceptó la derrota. La cruz se convirtió en signo de salvación. No se reveló en ella la culpa de los romanos, sino la propia culpa: Jesús tuvo que morir por nuestros pecados. El fracasado Mesías vino a ser el Salvador. La significación de este acontecimiento la demuestra una comparación con otros personajes mesiánicos fracasados. Así, Antígono, el último rey asmoneo, fue ejecutado por los romanos, después de atarlo a un palo y azotarlo (Dio Cassius 49, 22, 6). Con este desenlace pensaban que tenía que resultar imposible a los judíos identificarse con él: «El (es decir, Antonio) era el último romano que había decapitado a un rey; porque suponía que no había ningún otro modo de inducir a los judíos a aceptar como rey a Herodes, en lugar de aquel...; tan excelsa era la opinión que tenían de sus anteriores reyes. Por eso creía él que, tras esta muerte ignominiosa, su recuerdo quedaría disuelto entre los judíos y se debilitaría el odio de los mismos contra Herodes» (Estrabón según Ant 15, 9).

Antonio tuvo poco éxito. Después de morir Herodes surgieron por todas partes en el país pretendientes mesiánicos. Ellos también fracasaron. Simón fue decapitado, Athronges parece ser que cayó en manos de Arquelao. Hubo también muchos adeptos mesiánicos crucificados; Varus hizo morir a muchos en cruz (Ant 17, 271-274). Pero en el movimiento de Jesús fue elaborado religiosamente, por vez primera, el fracaso de una esperanza mesiánica. La ejecución del Mesías, que en el caso de Antígono había de llevar a una no-identificación, en este otro caso fue ocasión de una identificación creciente: el crucificado fue venerado como enviado por Dios. En los símbolos religiosos se aceptó la impotencia fáctica del Judaísmo frente a los romanos y así se venció al imperio romano: de los vencidos e indefensos salió una proclamación kerigmática a la que tuvieron que plegarse poco a poco hasta los antiguos vencedores.

8.4. *Simbolización de la agresión:* De varias maneras se ha indicado ya la importancia de la simbología cristológica para la transformación de la agresión en el movimiento de Jesús. Simbolización no es mero sinónimo de presentación de procesos psicodinámicos existentes al margen de los símbolos. Simbolización es un método de dirigir e influenciar estos procesos. La labilidad, cargada de agresividad, de las relaciones sociales en la sociedad judío-palestina estaba pidiendo una reducción de tensiones y agresiones. Se buscaban frecuentemente chivos expiatorios y grupos hostiles dentro y fuera de la sociedad para crear una válvula de escape a las tensiones acumuladas. El movimiento de Jesús reaccionó en contra de esta tendencia. Aceptó paladinamente en sus filas a los chivos expiatorios tradicionales: extranjeros, publicanos, pecadores. Con eso se hacía referencia a otro «chivo expiatorio» que superaba a todos los demás en capacidad para absorber la agresión: se hizo del crucificado un chivo expiatorio. Así, al menos, se interpretó desde muy pronto su muerte (Mc 10, 45; 14, 24; 1 Cor 15, 3). Es llamativo que cuando un grupo marca a uno con el sello de chivo expiatorio, ese grupo elimina de su propia conciencia que el chivo es, en realidad, víctima de las tensiones propias del grupo. Le aplica, como cualidad casi-natural, lo que le fue atribuido primariamente a título social. Esta ingenuidad se echa de menos en la simbología cristológica del chivo expiatorio. El Hijo del Hombre asumió conscientemente el «rol» de víctima por muchos (Mc 10, 45). Lo que en otras ocasiones escapa a la conciencia, queda elevado aquí al umbral de la conciencia en figuras cristológicas.

La agresividad transportada al chivo expiatorio tiene un doble origen. El chivo asume las agresiones del grupo, sus transgresiones de la norma; pero asume también la agresividad de la norma, de la ley y de la conciencia: la maldición de la ley, como dice Pablo (Gal 3, 13). En formulación psico-analítica: el chivo asume tanto la agresividad del instintivo «ello», como la del estricto Super-yo, tras el cual está el Dios de la ley. Un tercer detalle es decisivo: normalmente el chivo expiatorio era enviado al desierto para llevarse allá todas las tensiones de la sociedad (Lev 16, 10). Nadie se preocupa más de él. Su expulsión es precisamente la que alivia. En cambio el movimiento de Jesús se siguió identificando con su «chivo expiatorio». Le atribuyó la fuerza de triunfar sobre la muerte expiatoria. Le erigió en Señor. Aquella forma de superación de la existencia que, internalizando experiencias negativas, logra la fuerza para alzarse por encima de padecimientos, tensiones y culpas, encontró aquí su símbolo

conmovedor (36): La víctima vino a ser sacerdote; el reo, juez; el impotente, señor del universo; el expulsado, centro de la sociedad. Esto es algo indudablemente grandioso, algo único. Parece como si la humanidad hubiera experimentado, por un momento, la superación de todo el complejo «encabronizante» que envenena las relaciones humanas. Las relaciones humanas tendrían que aparecer de modo totalmente distinto, si estos símbolos se internalizaran y lograran influir en nuestra conducta.

Detengámonos aquí: Un pequeño grupo de marginados, dentro de una sociedad que se desmoronaba, presa de un exceso de tensiones, represión y agresiones, hizo sus experiencias con una visión de amor y reconciliación para renovar desde dentro la sociedad. No se trataba de unos hombres carentes de agresividad que hubieran quedado incontaminados de las tensiones de su tiempo. Algunos detalles abogan por lo contrario. Mucha agresividad pudo transformarse en crítica a la riqueza y a la propiedad, a fariseos y sacerdotes, al templo y a los tabúes, y así pudo ponerse al servicio de la nueva visión. Gran parte de la agresión cambió de rumbo, fue desplazada, proyectada, transformada y simbolizada. Esta transformación de la agresión hizo hueco a la nueva visión de amor y reconciliación en cuyo punto central está el nuevo mandamiento del amor al enemigo. El nacimiento de la «visión», en sí mismo, sigue siendo un enigma. Porque también es verdad la conclusión contraria: el presupuesto de las distintas formas de transformación de la agresión fue una disposición fundamental libre de temores, una reanudada confianza inquebrantable en la realidad, confianza que irradia la persona de Jesús... hasta hoy.

---

(36) Cfr., P. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt, 1973, 71-78. BERGER ve una estrecha "relación entre masoquismo y Teodicea específicamente bíblica" (71)... incluso en la Cristología. Entiende por masoquismo la introyección de la agresión: el problema acerca de la justificación de Dios ante el dolor humano queda sustituido por el problema acerca de la pecabilidad del hombre (Job); en cambio, el hombre pecador se justifica por el Dios paciente (Cristo). La finalidad de la Cristología del Nuevo Testamento no es la degustación sublime del propio dolor y de la propia culpa (esto sería masoquismo), sino la liberación del dolor y de la culpa. El objetivo de las imágenes cristológicas es, precisamente, sustituir los impulsos agresivos —incluso la agresividad introyectada de la conciencia de culpa— por amor y reconciliación (también consigo mismo). Sin duda alguna, uno de los grandes peligros del Cristianismo es la exaltación de un sublimado masoquismo.

9. Influencias funcionales

¿Tuvo la visión de amor y reconciliación una oportunidad de realizarse? ¿Pudo ofrecer a la vida social una aportación constructiva? Para responder, hay que distinguir: Qué oportunidades tuvo, 1.° dentro mismo del movimiento de Jesús; 2.° dentro de la sociedad global judío-palestina; 3.° dentro del mundo helenístico.

9.1. *El movimiento de Jesús:* Es evidente que el movimiento de Jesús se tomó en serio el propio programa. El problema no es tanto el modo como pudo un grupo obligarse a unas exigencias tan extrañas al mundo, como el amor al enemigo. Este grupo se encontraba en una situación de excepción y de marginación. Especialmente los carismáticos ambulantes del Cristianismo primitivo poseían la libertad de hacer realidad incluso un «ethos» extremo. Nuestro problema es, más bien, ¿cómo pudieron abrigar la esperanza de penetrar la sociedad con este «ethos»? ¿No se llamaría esto esperar en milagros? De hecho, se esperaba en los milagros. El movimiento de Jesús creía en el milagro, en la realización de lo que parece imposible. Había vivido milagros. Porque está fuera de duda que Jesús poseía facultades paranormales. Más aún, poseía el don de provocar en otros hombres estas facultades. Sus adeptos hicieron también milagros. Todos estos milagros se tenían por presagios del gran viraje escatológico: los exorcismos indicaban la llegada del reino de Dios (Mt 12, 28). Ahora bien, si se disponía de fuerzas que presagiaban una transformación total del mundo, ¿no era lícito entonces también excederse hasta el extremo, en el campo ético? Aquella fe que traslada montañas, ¿no había de ser capaz también de transformar el corazón humano? No es lícito rebajar la eficacia estimulante de los milagros. Mt 11, 26 empalma ambas cosas: las acciones paranormales de Jesús y su proclamación del Evangelio. El mensaje de la reconciliación y el amor recibió un impulso ascensional por el hecho de que los ciegos vieran y los enfermos sanaran.

9.2. *La sociedad judío-palestina:* El movimiento de Jesús, en cuanto movimiento intrajudío de renovación, fracasó. Encontró tan escasa resonancia que el historiador judío Flavio Josefo pudo ignorarlo continuamente. Su fracaso en Palestina pudo estar relacionado primariamente con las tensiones crecientes en la sociedad judío-palestina. El movimiento de Jesús nació en una época comparativamente tranquila. Tácito no supo escribir de

ella más que: «sub Tiberio quies» (Hist V, 9). Las agitaciones subsiguientes a la muerte de Herodes (6 a. C.) y la primera reanimación de un movimiento de resistencia antirromano tras la destitución de Arquelao (4 d. C.) quedaban muy atrás. No es que estuviera la situación exenta de tensiones. Estas estaban bastante justificadas. Pero no había grandes conflictos. Quizá no es casual que, precisamente en esta época, naciera un nuevo movimiento de intenciones irénicas. En los años 30, tras la muerte de Jesús, se agudizaron en todo caso las tensiones: las luchas en Alejandría (en las que intervinieron también palestinos) y los sucesos turbulentos con ocasión de haber intentado Gaius Calígula erigir su estatua en el templo (39-40 p. C.), pudieron ser síntomas de conflictos crecientes que volvieron a agudizarse con el hambre del tiempo de Claudio (ca. 46/48 p. C.).

Ahora bien, si una sociedad se siente amenazada e insegura, apela casi siempre a formas tradicionales de conducta, se exaltan manifiestamente las peculiaridades sacrosantas de la nación, se radicaliza la discriminación contra todo lo extranjero, se ponen de moda consignas fanáticas. Es de suponer también un desarrollo en esta dirección en la sociedad judío-palestina en la primera mitad del siglo I d. C. Pero este desarrollo puso obstáculos a las oportunidades del movimiento de Jesús el cual, con su crítica al templo y a la ley, entraba en fricciones con la esfera de los tabúes de la sociedad. Su actitud frente a los extranjeros iba en contra de las supuestas tendencias discriminatorias. Y es incluso probable que esa actitud se viera frecuentemente forzada a desempeñar el papel de chivo expiatorio: la antipatía a los extranjeros pudo trasladarse fácilmente hacia aquellos que relajaban o incluso transgredían la separación respecto de los extranjeros. Las tensiones sociales podían manifestarse en la opresión de las minorías. Así llegó la persecución de Herodes Agripa (41-44 p. C.) que no fue pura casualidad después de las agitaciones de Alejandría y Palestina. Tampoco es nada casual que Herodes Agripa convirtiera en enemigos suyos, al mismo tiempo, a las ciudades helenísticas y a los primeros cristianos (Hech 12, 20 ss.). Hech. recalca expresamente que la persecución complacía los deseos de los «judíos». ¿No tuvo que haberse dado una necesidad de chivos expiatorios en el pueblo? Precisamente entonces tenía que resultar precaria la situación de los cristianos con las crecientes tensiones previas a la guerra judía. Los cristianos pertenecían al partido de la paz. Nada incita a suponer que tomaron parte en la insurrección contra los romanos. Es más probable que muchos abandonaron entonces el país porque la situación vino a ser inaguantable.

Ahora bien, se podría argüir así: también parece ser que el fariseísmo hillelita tuvo pocas oportunidades antes de la sublevación judía. Estaba demasiado dispuesto a un arreglo. ¿Por qué se impuso después de la sublevación? ¿Por qué no tuvo el Cristianismo absolutamente ninguna oportunidad cuando se trató de consolidar de nuevo el Judaísmo? Con esto llegamos a una segunda razón del fracaso del movimiento de Jesús en Palestina: el éxito del Cristianismo fuera de Palestina. Este éxito tuvo que tener repercusiones negativas en la situación de los cristianos en el país de origen del movimiento. Cuanto más claro estaba que el Cristianismo desbordaba los límites del Judaísmo y aceptaba también paganos incircuncisos, menos oportunidades tenía como movimiento intrajudío de renovación. Porque no se puede reformar ningún grupo y, al mismo tiempo, cuestionar su identidad: la actividad de los misioneros cristianos entre gentiles tuvo que entenderse como si tuvieran que equipararse los demás pueblos con los judíos. Por eso se comprende que la fraternización de judíos y gentiles en la comunidad de Antioquía fuera observada con recelo por la comunidad de Jerusalén (Gal 2, 11 ss.). Y que Pablo fuera recibido por las comunidades palestinas como un compromisario y que sus paisanos tramaran atentados asesinos contra él (Hech 23, 12 ss.). Para entender el fracaso del movimiento de Jesús como movimiento intrajudío de renovación, es preciso, por lo tanto, estudiar su éxito en el ambiente helenístico. Tal estudio se saldría del marco de este ensayo de una Sociología del movimiento de Jesús. Debemos ceñirnos a lanzar una breve ojeada al desarrollo ulterior.

9.3. *La sociedad helenística:* En la base del análisis del movimiento de Jesús en Palestina estaba una teoría religioso-sociológica conflictiva: los movimientos religiosos de renovación nacen de tensiones sociales y procuran dar nuevos impulsos a su solución. La sociedad experimenta en pequeños grupos marginados con nuevas formas de vida, pero de entre la multitud de nuevas posibilidades proyectadas escoge sólo unos pocos elementos y los adapta a sus necesidades. Mucho queda inutilizado. También el movimiento de Jesús quedó sometido a una selección negativa dentro de la sociedad judío-palestina. En cambio, en la sociedad helenística fue aceptado positivamente. Para explicar esto no basta una teoría religioso-sociológica conflictiva. Porque, comparado con otras épocas de la historia universal, el imperio romano, en los tres primeros siglos d. C., es una de las raras excepciones que se caracterizan por su paz y estabilidad, bienestar y comunicación abierta. Las ciudades helenísticas del

Mediterráneo estaban florecientes y alcanzaban un nivel de civilización que no han vuelto a alcanzar hasta una época reciente. Naturalmente había tensiones, pero es mucho más razonable considerarlas bajo el aspecto de cómo la sociedad las integró y sopesó. De aquí que para el análisis del Cristianismo helenístico sería más adecuada una teoría religioso-sociológica integradora con el fin de abarcar y ordenar los datos sociológicamente relevantes (demasiado parcos, por desgracia, también en este caso).

El problema se formula así: ¿Cómo se formaron comunidades relativamente estables y sólidas, de gran cohesión interna, a partir de una promiscuidad de grupos étnicos, sociales y religiosos? ¿Cómo se formó de judíos y paganos, griegos y bárbaros, esclavos y libres, hombres y mujeres una nueva unidad en Cristo? (Gal 3, 28; 1 Cor 12, 13; Rom 1, 14). La transición del movimiento palestino de Jesús al Cristianismo helenístico está asociada a un cambio profundo de estructura de «roles». En el Cristianismo primitivo palestino las autoridades decisivas habían sido carismáticos ambulantes. En cambio, en el ámbito helenístico, el peso se desplazó muy pronto hacia las comunidades locales: las autoridades establecidas en ellas vinieron a ser personajes decisivos del Cristianismo primitivo, primero como órganos colegiales, pero ya a comienzos del siglo II como ministerio episcopal monárquico (Ignacio de Antioquía); en cambio, los sucesores de los carismáticos ambulantes primitivos cayeron en descrédito cada vez más, como puede verse en la 3.ª de Juan.

Una consecuencia de este cambio de estructura es que la literatura cristiana primitiva que surge en las comunidades helenísticas (sobre todo el Corpus de cartas del Nuevo Testamento) está orientada primariamente a las interacciones dentro de la comunidad local cuando se trata de instrucciones éticas. Esto vale también para las cartas escritas por Pablo, el predicador ambulante. El «ethos» radical de la tradición sinóptica se va recibiendo tardíamente. Pablo apenas cita palabras del Señor. Y aun cuando hubiera conocido algunas, su «ethos» de renuncia a la familia, a la patria, a la posesión y a la defensa no habría tenido un espacio vital entre las comunidades fundadas por él. En estas comunidades surgió, más bien, un patriarcalismo moderado de amor que se orientaba más bien a las necesidades de las interacciones sociales en el hogar cristiano: a los problemas de convivencia de señores y esclavos, hombres y mujeres, padres e hijos (cfr. las tablillas domésticas Col 3, 18 ss.; Eph 5, 22 ss.).

El cambio estructural del entramado de «roles» se extendía también al «rol» del Revelador: mientras la Cristología del Hijo del Hombre estaba marcada por un movimiento ascendente —el

que fue aquí despreciado y perseguido se convierte en juez del universo— en las comunidades helenísticas aparece un movimiento descendente: el Hijo de Dios preexistente sale fuera de sí y se anonada en este mundo. Pablo puede poner en comunicación este acontecimiento metafísica y objetivamente con la estructura social de las comunidades cristianas primitivas. El anonadamiento del Hijo de Dios es humildad libre: «Porque vosotros conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que se empobreció por nosotros, aun siendo rico, para que vosotros os enriquecierais con su pobreza» (2 Cor 8, 9). Su manifestación en figura insensata corresponde al hecho de que la mayoría de los miembros de la comunidad proceden de las capas más bajas de la sociedad (1 Cor 1, 26 ss.). También aquí podemos constatar, por lo tanto, una homologación estructural entre los grupos cristianos primitivos y el «rol» del Revelador.

Un análisis de los factores del Cristianismo helenístico primitivo señala, asimismo, cambios profundos. Tenemos que contentarnos con un breve esbozo de los principales factores.

a) En la situación socio-económica se había efectuado un cambio profundo. Aun cuando las comunidades helenísticas no reunían grandes riquezas, estaban, no obstante, en condiciones de socorrer a las comunidades palestinas (Gal 2, 10; Rom 15, 15 ss.; 1 Cor 16, 1 ss.; 2 Cor 8 s.; Hech 11, 27 ss.). En el lugar de los carismáticos ambulantes, socialmente desarraigados, entraron, en número creciente, cristianos mejor situados socialmente. Es verdad que en Corinto constituían éstos solamente una pequeña minoría (1 Cor 1, 26). Pero, dado que casi todos los miembros de la comunidad mencionados nominalmente por Pablo pueden incluirse entre las capas sociales elevadas —en cuanto podemos saber algo acerca de su estado social— podemos concluir que los cristianos más influyentes en la comunidad pertenecían a los sectores mejor situados (37). Plinio el Joven confirma expresamente que a los cristianos pertenecían hombres de todas las clases sociales (omnis ordinis) (Ep. X 96, 9). En lugar de una crítica rigurosa a la riqueza y a la propiedad, entra más

---

(37) He intentado esclarecer en algunos artículos las relaciones sociales en la comunidad de Corinto: Soziale Schichtung in der Korintischen Gemeinde, ZNW 65(1974) 232-272; Soziale Integration und sakramentales Handeln, NovTest 24(1974) 179-206; Die Starken und Schwachen in Korinth, EvTh 35(1975), 155-172; Legitimität und Lebensunterhalt, NTS 21(1975) 192-221.

y más el intento de un «equilibrio efectivo» (38) entre las capas sociales. En el Pastor de Hermas aparece esto así: los ricos socorren a los pobres con sus posesiones, los pobres a los ricos con su oración. Porque el rico es pobre en sus relaciones con Dios, en cambio, el pobre es rico en fe (Sim. II, 5 ss.).

b) No son menos decisivos los cambios socio-ecológicos. Lo que antes era un movimiento rural se convirtió en una agrupación ciudadana. Cuando Plinio el Joven escribe que el Cristianismo se extiende «no sólo por las ciudades, sino también por los pueblos y las tierras llanas» (Ep. X, 96, 9) queda claro dónde tenía el Cristianismo su centro de gravedad. Las ciudades en crecimiento, con nuevos ensanches de población, eran más abiertas al nuevo mensaje que el campo, de orientación tradicionalista. Precisamente esos grupos, que en sus respectivas ciudades, no estaban todavía demasiado arraigados, pudieron encontrar en las comunidades cristianas salvaguardia y apoyo moral. Con el cambio del campo a la ciudad tiene, probablemente, relación del hecho de que las imágenes concretas y gráficas de la tradición sinóptica van retrocediendo cada vez más en beneficio de otros procesos mentales más abstractos: la literatura cristiana primitiva se hace más teológica, más especulativa, más reflexiva.

c) Socio-políticamente la situación parecía distinta en el ámbito helenístico que en Palestina. Esta era un polvorín; en las ciudades del Mediterráneo las tensiones se detenían en las fronteras. El Cristianismo helenístico primitivo estaba en continuo acuerdo con las estructuras políticas de su ambiente, aunque siempre bajo la reserva escatológica de que todo este mundo iba a pasar en seguida. Pablo, por ejemplo, se integró bien en este aspecto en la sociedad helenística. El era ciudadano de Tarso, la ciudad-república del Asia Menor (Hech 21, 39) y también ciudadano romano (Hech 22, 25 ss.). Mentalidades teocráticas radicales estaban muy lejos de él. El concepto «reino de Dios» lo usó pocas veces; y en conjunto sufrió un fuerte receso en el Cristianismo helenístico primitivo. Este concepto extrajo su fuerza de las tensiones socio-políticas de Palestina y del descontento con las estructuras de dominio existentes. Pablo está muy alejado de tales descontentos. Para él todo es autoridad de Dios (Rom 13, 1 ss.).

---

(38) M. HENGEL acuñó la fórmula exacta "Compromiso de la compensación efectiva" para aplicarla al "ethos" social del Cristianismo primitivo en el siglo II d. C. Cfr., *Eigentum und Reichtum* (cfr., nota 1), 65 ss.

d) El cambio del ámbito palestino al helenístico estaba unido a un continuo cambio socio-cultural. El Cristianismo primitivo penetró en el ámbito de una nueva lengua. Tuvo que luchar con corrientes filosóficas y competir con otras religiones. Fue confrontado con una multitud de nuevas tradiciones, normas y valores. Acababa de entrar en el «gran» mundo. Empezaba a dirigirse con sus escritos a un público más amplio, por ejemplo, en las Apologías del siglo II. Empezaba a ser una Religión autónoma. Porque originariamente fue un movimiento intrajudío de renovación; y a esta procedencia debía una rica herencia: el monoteísmo, un «ethos» prestigioso, la agudeza de la crítica profética y una idea universal de la historia; en síntesis: el Antiguo Testamento con sus grandiosas figuras. Pero con todo esto asumió también el etnocentrismo del pueblo judío, al que fue transformado hasta presentarse como el «verdadero Israel», al que asoció una pretensión de absolutez que no volvió a ser restringida ni mitigada por límites étnicos. Con esta pretensión de absolutez hizo acto de presencia ante un mundo pagano, caracterizado por una tolerancia religiosa relativamente grande, y cuestionó las bases de un mundo de cuya tolerancia se aprovechó al mismo tiempo.

Si se tienen en cuenta todos los factores, se comprende por qué el mundo helenístico fue más favorable que el palestino al Cristianismo primitivo: la visión de amor y reconciliación había nacido en una sociedad en crisis, pero no había tenido en ella ninguna oportunidad social de realización. El mundo más sosegado de las ciudades helenísticas (también aquí había tensiones considerables entre ciudad y campo; las ciudades salían privilegiadas) se mostró más complaciente con la nueva visión. Había en ellas un alto grado de movilidad local y social, una obligación de intercomunicación entre los hombres más diversos y una necesidad de integración. Un movimiento irénico tenía, a priori, más oportunidades. En la época relativamente tranquila que llega hasta comienzos del siglo III este movimiento logró constituir una organización estable, imponer normas institucionales (ministerios, canon y confesión de fe), crear un equilibrio social entre las capas sociales dentro de las comunidades, separarse de las corrientes radicales, como Montanismo y Gnosis, de forma que, a pesar de las persecuciones masivas, superó intacta la gran crisis política, social y económica del mundo que sacudió al imperio romano en el siglo III d. C., mientras las instituciones tradicionales políticas y religiosas salían debilitadas de ella. En su reorganización del imperio pudo Constantino echar mano de una minoría cristiana pequeña y bien organizada, que se había

acrisolado en situaciones críticas, para dar también al Estado, en creciente dificultad social, un apoyo moral. El Cristianismo vino a ser cada vez más la amalgama social del Estado represivo de la antigüedad tardía. La perspectiva de amor y reconciliación palideció. Pero volvía a flamear una y otra vez. Algunos «locos in Christo» la siguieron. Se les clasificó divertidamente entre los «virtuosos» de la religión para evitar tomarlos demasiado en serio. Y, sin embargo, pudiera ser que el «ethos» del amor al enemigo, de la no-violencia y de la libertad frente al tener y poseer, que para muchos es norma apta tan sólo para «los domingos» de la historia universal, ante la creciente labilidad de nuestras relaciones sociales, resulte importante incluso para los «días de labor». La necesidad de paz en lo interior y en lo exterior precisamente cuando tantos cambios sociales van cuajando, pide de nosotros quizá unos cambios de comportamientos más radicales de lo que queremos reconocer. Lo que hasta ahora era disfuncional, podría demostrarse funcional, lo que se tenía por lujo ético de la humanidad puede demostrarse como oportunidad de supervivencia (39).

---

(39) Habría mucho que decir todavía, por ejemplo, acerca de las consecuencias de una Sociología del movimiento de Jesús para la investigación sobre la vida de Jesús. Espero poder presentar algún día en otro lugar mis ideas sobre problemas fundamentales de Teología. Aquí me limito a unas notas estrictamente necesarias: 1. El que tiene una Sociología del movimiento de Jesús por una empresa que vale la pena, no por eso está pretendiendo una Teología de las estructuras sociales, ni una Teología sociológica, ni una Sociología teológica, ni nada por el estilo. 2. El que estudia el Marxismo y, estimulado por él, saca teorías conflictivas de la sociedad para interpretar procesos sociales y religiosos, no por ello es ya marxista. Me remito a R. Dahrendorf. 3. El que escribe sobre el radicalismo ambulante del Cristianismo primitivo y a duras penas puede negar su simpatía hacia él, no por ello es ya un radical.